
DJEČAČKO SJEMENIŠTE
Đačka knjižnica
U ZAGREBU

SVETI SAKRAMENTI

PO NAUKU KATOLIČKE CRKVE.



IZLOŽIO

Dr. **IVAN BUJANOVIĆ**

PROFESOR DOGMATIKE U BOGOSLOVNOM FAKULTETU KR. SVEUČILIŠTA FRANJE JOSIPA I. U ZAGREBU.

I. SVEZAK:

SAKRAMENTI U OPĆE, KRST, POTVRDA I EUHARISTIA.

S dozvolom duhovne oblasti nadbiskupije zagrebačke.



U ZAGREBU

TISAK DIONIČKE TISKARE

1895.

UVOD.

Isus Krist Spasitelj roda čovječjega zadovoljio je smrću svojom na drvetu križa mjesto nas Bogu, s njim nas izmirio i zaslužio sve milosti, koje su nam potrebne za spasenje. Ali time, što je Krist umro za rod ljudski na križu, nisu još spaseni svi ljudi, jer spasenje pojedinaca zavisno je od moralne slobode pojedinih ljudi. Milost bo, da ne služi strastima i da ih ne jača, treba davati prema slobodnim djelima čovjeka i prema mjeri njegovog sudjelovanja. Zato je trebalo nekoga postaviti, da djelo Otkupiteljevo, učinjeno i dovršeno na Golgoti za spasenje roda ljudskoga, nastavlja, i odrediti način i sredstva kako i čime, da se milost otkupljenja na pojedine prenosi i pojedinima daje. U tu svrhu je Krist zavod osnovao, komu je tu zadaću povjerio i na ruke mu dao sredstva, po kojima da tu zadaću sveudilj, dok bude trajala potreba, izvršuje. Zavod taj zove se crkva, a sredstva, koja crkva u tu svrhu upotrebljava, zovu se sakramenti. Crkva je dakle zavod, koji megju ljudima nastavlja djelo Otkupitelja, a sakramenti su sredstva, po kojima se pojedinim ljudima dijele plodovi otkupljenja, poimence milost opravdanja i posvećenja. Krist je smrću svojom na križu otvorio rodu ljudskomu obilato vrelo spasenja, sakramenti su pak cijevi, po kojima spasonosne milosti, posvećujuća snaga njegove krvi, sveudilj dotječe svim grješnicima do konca svijeta.

Kao što je ljubav Božja i milost Otkupiteljeva neiscrpiva, tako je neiscrpivo obilje milosti, koje crkva posjeduje u sakramentima. Kao što otajstveno i čudno djeluje milost Božja, tako otajstveno i čudno djeluju sakramenti. Ne možemo shvatiti

kako da *naravski* znakovi proizvode *svrhunaravsku* milost, jer izmegju naravskog uzroka i svrhunaravskog učina, neizmjerni je jaz, koji premostiti može samo čudo. Ali kad vjerujemo, da je Isus Krist pravi Bog, onda nema uzroka, da dvojimo o tom makar i čudnom djelovanju naravskih znakova, koje je on naredio, da po njima djeluje i proizvodi učine. Pače uvigjamo, da su sredstva Kristove milosti u potpunom skladu s njim samim, u komu takogjer vidiva čovječja narav sakriva i zajedno očituje njegovo božanstvo i služi mu kao sredstvo za njegova božanska djela. Isto tako vidimo, da su sredstva milosti u skladu i s našom sastavljenom naravi. Ovdje na zemlji svaka duhovna stvar ima svoj znak, ni milost ne treba, da se izuzima od toga općenitoga zakona. Narav služi svrhunaravskomu redu kao temelj i podloga, tijelo duši služi kao stan i orugje, jednom riječju, sve duhovno ima na zemlji ćutljivo ruho, vidivi znak, jer na zemlji ne obitavaju čisti dusi. Zato je prikladno, da i milost ima vidivi znak, da ju tako uzmognemo bolje poznati i da imamo jamstvo, da smo ju zbilja primili. Da su sakramenti naregjeni za angjele, ne bi je bio Bog naredio kao vidive znakove; ljudi pak, koji osim duše imaju i tijelo, trebaju i tjelesnih znakova, da im budu nosioci i posrednici nevidive milosti. I naši društveni odnošaji obaziraju se i ravnaju po sastavljenoj našoj naravi. Ako nam nije smiješno udarcem ruke stvarati vitezove, zašto da nam bude smiješno, kad čujemo, da se u crkvi polijevanjem vodom preporagjaju kršćani? Naš potpis t. j. *napisano* naše ime, toliko toga čini i obara, zašto da onda nevjerni klimamo glavom, kad nam se kaže, da je ime Božje, kad se nad nama *izgovori*, u stanju, da nas posveti i blagoslovi? Jesu li u opće znakovi i obredi, koje ljudi upotrebljavaju, kad dijele naslove, časti, povlastice, zgodniji nego sakramentalni znakovi? Da li vrpce, križići, kolajne itd. bolje i zgodnije naznačuju naš položaj i dostojanstvo u državi, nego li blagoslovi, polaganje ruku, pomazanje uljem itd. naznačuju, da primamo milosti i dobivamo razne povlasti u crkvi? Ali čovjek svemu prigovara. Da Bog nije naredio vidive znakove za unutrašnju milost, onda bi se ljudi izgovarali: nismo

ništa vidili; kad ih je naredio, govore: mi je ne razumijemo! Ako je znak zgodan, onda kažu, da nije dosta duhovit; ako je duhovit, onda opet prigovaraju, da nije dosta zgodan![1]

U ostalom ovdje se ne radi upravo o tom, da li su sakramenti dosta zgodni znakovi, da naznačuju i tvore duhovne milosti, nego se radi o gotovoj stvari, za koju nam svrhunaravska objava jamči, da je naime Bog, vrhovni gospodar i naravskog i svrhunaravskog reda, odredio, da nam svoje milosti redovito dijeli po vidivim znakovima.

Ovdje se izlaže nauk katoličke crkve o tim vidivim znakovima, koje je Isus Krist naredio, da budu redovita sredstva našeg posvećenja, za koja zgodno sabor Trientski kaže, da po njima svaka pravda ili počinje, ili se početa već dalje umnožava, ili se izgubljena vraća — „per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur“. (Sess. 7. Proem.)

Nauk o sakramentima zgodno se dijeli na dva dijela; u prvom se izlaže katolički nauk o sakramentima u opće, tud se odgovara na pitanja: što su sakramenti, ima li ih, koliko ih je, za tim, tko ih je naredio, kako se obavljaju i dijele, napokon što tvore i kako djeluju. U drugom dijelu govori se o pojedinim sakramentima napose.

---

[1] Causette, Vernünft. des Glaub. p. 291.

SVETI SAKRAMENTI.

PRVI DIO.

Sakramenti u opće.

---

1. članak.

Uvod.

§. 1.

Pojam i ime sakramenta.

1. Bog je odredio čovjeku stanoviti red za spasenje. Objava nas uči o tom redu ovo: čovjek se može spasiti samo pomoću svrhunaravske milosti Božje, a nju dijeli on redovito samo po nekim, naročito u tu svrhu naregjenim spoljašnjim znakovima. Kršćani od najdavnijih vremena zovu te znakove: sakramenti, točnije: sakramenti novog zavjeta — sacramenta, sacramenta novae legis.

Riječ: sakramenat po svom slovu (etimologiji) znači svetu stvar, koja je naregjena, da nešto svetog znamenuje. U tom značenju upotrebljava se riječ *sakramenat* i u svjetovnom i u crkvenom govoru. Stari Rimljani zvali su *sacramentum* onaj zalog, što ga je tužitelj, dok se nije spor riješio, privremeno pohranio u hramu ili ga dao u ruke vrhovnog svećenika. Isto se tako zvala i zakletva, kojom su vojnici obricali vjernost caru.[1]

[1] Na to značenje misli Tertulijan kad krsni zavjet zove: sacramentum, jer se kršćanin smatrao vojnikom Kristovim, koji je na krstu obrekao, da će uvijek ostati vjeran zastavi Kristovoj. „Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in *sacramenti* verba respondimus.“ ad Mart. 3. de idol. 6.

U crkvenom govoru latinski pisci zovu *sacramentum* ono, što grčki zovu μυστήριον. Tako i Vulgata redovito prevodi. Što je u LXX. μυστήριον, to je Vulgati *sacramentum*. Misterium pako po slovu znači svetu tajnu.[1] U tom značenju zovu stariji crkveni pisci kršćansku vjeru u opće[2] ili vjerske članke pojedince: *sacramentum*. Vjera bo kršćanska u istinu je sveta tajna, koju je sam Bog otkrio ljudima; a zovu se pojedine istine takogjer i zato svete tajne, jer je običaj bio u drevnoj crkvi, da se kriju pred onima, koji još nisu krstom primljeni u crkvu Kristovu — coram non initiatis. U tom značenju upotrebljava se ta riječ i u sv. pismu: „*sacramentum* voluntatis Dei, quod ipse nobis notum fecit; dispensatio *sacramenti* absconditi a saeculis in Deo, quod innotescit per Ecclesiam; *mysterium* quod absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis eius, quibus voluit Deus notas facere divitias *sacramenti* hujus in gentibus, quod est Christus in vobis spes gloriae; manifeste magnum pietatis *sacramentum*, quod manifestatum est in carne, . . praedicatum est gentibus, creditum est in mundo“.[3]

U tom značenju dolazi ta riječ i kod starih crkvenih pisaca. Tertulijan zove apostolsku predaju „ejusdem *sacramenti* una traditio;[4] a za one koji su doznali i razumjeli objavu Božju, kaže „consecutos intellectum sacramentorum Dei“;[5] sv. pak Augustin navodeći riječi sv. Pavla iz 1. Cor. 33. 2 koje po Vulgati glase „si noverim mysteria omnia“, kaže „si sciero omnia *sacramenta*“.

Na temelju toga značenja crkvenim su piscima u davnini sakramenti sve stvari, koje je Bog naredio, da znače ma kakovu *svetu* stvar. „Signa cum ad res divinas pertinent, *sacramenta* nominantur“.[6] U istom značenju zove Tertulijan typove

[1] Otale u hrvatskom jeziku za sakramenat ime: svetotajstvo.
[2] Tertul. adv. Prax. 30. „Christianum sacramentum“.
[3] Eph. 1. 9; 3. 3. 9; Coloss. 1. 27. 1. Tim. 3. 16.
[4] Praescript. c. 20.
[5] Contr. Marc. III. 16.
[6] Aug. ad Marcel. ap. 138. n. 7. i biskup Firmilian zove Noemovu arku „sacramentum Ecclesiae“.

staroga zavjeta sakramentima, figurarum sacramenta.[1] Napokon svi sveti obredi javnog bogoslužja mogu se u tom značenju zvati sakramentima i tako se može govoriti ne samo o kršćanskim i židinskim, nego i o poganskim sakramentima, kao što to kaže sv. Augustin: „in nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel *sacramentorum* visibilium consortio colligentur, quorum *sacramentorum* vis inerrabiliter valet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine quo non potest perfici pietas“.[2]

2. U kršćanskoj crkvi dobila je riječ: sakramenat tečajem vremena uže, stanovito značenje. U crkvi, koju je Krist utemeljio i krvi svojom posvetio i kojoj je naredio, da djelo otkupljenja nastavlja i izvršuje, ima stalnih, od sâmog Krista naregjenih znakova, koji se sasvim razlikuju od svih ostalih sv. znakova; koji naime ne samo da *znače* svetu stvar, nego ju takogjer i *tvore* i koji su prema tomu ne samo *znakovi* svetosti (milosti posvećujuće) nego su i njezini *uzroci*. Od nekoliko je stoljeća u kršćanskoj crkvi običaj, samo takove znakove, koje je Krist naredio da znače i tvore milost posvećujuću, zvati sakramentima. I tako od nekoliko stoljeća kršćani upotrebljavaju riječ sakramenat u užem značenju, koja je po slovu i prvoj porabi imala općenito značenje. Nije ništa novoga, da riječi općenitoga značenja, dobiju u kršćanstvu novo, stanovito i posebno značenje. Kršćanstvo bo je sila, koja je utjecala na um, srce, dušu, mišljenje i govor čovjeka. Tako su n. pr. riječi: paradisus, gratia, baptismus, eucharistia dobili u kršćanstvu novo značenje.

Već je sv. Augustin bar pokušao definirati sakramenat u značenju, u kojem danas tu riječ upotrebljavamo kad veli, da je sakramenat „invisibilis gratiae visibilis forma“. (Quaest. in Lev.) Da je već on za pojam sakramenta tražio iste one dvije stvari, koje i danas smatramo za bitne dijelove svakog sakramenta — materiju i formu — vidi se kad govori o sa-

[1] contr. Marc. V. c. 1.
[2] contr. Faust. 19. 11.

*

kramentu krsta: „accedit *verbum* ad *elementum* et fit sacramentum.“ (in Ioan. 80.)[1] Kasnije su drugi crkveni pisci naslanjajući se na Augustinovu definiciju, još dalje pošli, te stegnuli značenje sakramenta. Tako u 7. stoljeću Izidor biskup iz Hispale opisuje sakramente; „ob id dici sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris“. (Etym. 6. 18.)

U doba, kad je živio Hugo a s. Victore, zvale su se još i druge svete stvari sakramentima, ali on već za pojam sakramenta traži načelno iste biljege, koje danas čine pojam sakramenta: „sacramentum est corporale vel materiale elementum, foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam“. (De sacram. l. 2.)

U toj se definiciji kao da odviše naglašuje „elementum corporale“, pa zato je Petar Lombardus tu definiciju ispravio i za sva vremena ustalio, stegnuvši ju samo za naših sedam sakramenata veleći: „sacramentum est id, quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat“. (Sent. l. 4. dist. 1.) S njim se potpuno slaže sv. Thoma Akv.: „sacramentum est signum sacrae rei, in quantum est sanctificans“ (S. Th. 3. q. 60. a. 3.)

3. Na temelju svega što su školastici o sakramentima učili, napokon je crkva autentično definirala pojam sakramenta. Sabor Trientski (13. sess. cap. 3. init.) uči: „sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum, ad nostram justificationem institutum“. — Otale rimski katehizam izvodi definiciju: „sacramentum est res sensibus objecta, quae ex Dei institutione sanctitatis tum significandae, tum efficiendae vim habet“. (p. 2. de sacr. n. 6.)

S tom se definicijom slažu u bitnosti svi katolički bogoslovi, samo što neki hoće da bolje naglase, da su ti znakovi

[1] Isto tako i na drugim mjestima upotrebljava sakramenat u današnjem užem smislu. „Ista ideo dicuntur *sacramenta*, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Serm. 272. (al. 16).

trajno za sva buduća vremena naregjeni za naše spasenje, pa prema tomu kažu: „sacramentum est signum sensibile (bolje je nego visibile, jer se ne može svaki sakramentalni znak okom opaziti) a Deo stabili lege institutum, quod sanctitatis tam efficiendae, quam significandae vim habet“. Sakramenat je dakle spoljašnji znak, što ga je Bog po Kristu trajno za sva vremena naredio, da znači i tvori nutarnje posvećenje.[1] Svaki kršćanski sakramenat mora dakle imati ovo troje 1. spoljašnji znak, koji znači nutarnju milost; 2. nutarnju milost koju tvori i 3. mora da ga je u tu svrhu naredio sâm Krist.

Kažemo najprije, da je sakramenat spoljašnji znak — signum externum, nota externa. Znak ili već po naravi svojoj nešto znači i onda je naravski znak — signum naturale, ili je za to naročito od koga postavljen i onda je signum arbirarium, datum. Tako je n. pr. dim naravski znak ognja, glas pak zvonca kod sv. mise, *naregjeni* je znak podizanja. Sakramenti su *naregjeni* znakovi nutarnjeg posvećenja, ali su donekle i naravski znakovi, jer izmegju spoljašnjeg znaka i nutarnjeg djelovanja u pojedinim sakramentima postoji i prikladna sveza n. pr. poljevanje vodom

[1] Otale slijedi, da se u novom zakonu ne mogu uvrstiti u red sakramenata: mučeničtvo, pranje nogu kod posljednje večere, tonsura, redovnički zavjeti, kao niti oni sveti obredi koje crkva zove blagoslovinama, jer nijedno nije naregjeno, da tvori milost posvećujuću; pa zato, ako ih sv. oci kadšto zovu sakramentima, zovu je tako u širem smislu koliko su *sveti* znakovi. Najviše se približuje pojmu sakramenta pranje nogu kod posljednje večere. Sv. bo pismo govori o pranju nogu kao o pravom sakramentu, jer imaš ondje sva tri uvjeta, koja se traže za pojam sakramenta a) vidivo znamenje — pranje — b) nevidivu milost — jer Gospodin kaže Petru, ako ti ne operem noge, ne ćeš imati dijela samnom u kraljevstvu nebeskom, c) naregjenje od Krista: tako i vi jedan drugomu perite noge. Sv. Ambrozije i Bernardo govore o pranju nogu kao o pravom sakramentu; ovaj zadnji u svom govoru o posljednjoj večeri kaže „. . . nam ut de remissione quotidianorum peccatorum minime dubitemus, habemus ejus sacramentum pedum lotionem“. Za pranje nogu znamo jedino iz apoštolske predaje da nije sakramenat, jer ga nije opća crkva nikad priznavala niti u praksi upotrebljavala inače nego kao puki obred. — Ni misa nije sakramenat, jer nije naregjena da posvećuje čovjeka, nego da se po njoj hvali i slavi Bog.

u sakramentu krsta zgodno znači čišćenje od grijeha; mazanje krizmom u sakramentu potvrde zgodno pokazuje nutarnju jakost Duha sv. itd.

Spoljašnji znak u sakramentu znači u opće nutarnje posvećenje čovjeka. To pako posvećenje može se uzeti s različite strane, zato i sâm znak može imati neposredno različito odregjenje i svrhu. Ako gledaš posvećenje u njegovom početku i uzroku, onda te sakramentalni znak sjeća mirovne smrti Kristove na križu — *signum rememorativum*. Gledaš li na samu milost, kako te u času kad primaš sakramente posvećuje, onda ti je sakramentalni znak dokaz nutarnjeg posvećenja — *signum demonstrativum*. Ako imaš pred očima konačnu svrhu i cilj nutarnjeg posvećenja, onda ti sakramentalni znak pokazuje buduće blaženstvo — *signum prognosticum*. Koliko pak sakramentalni znak ne samo znači, nego upravo i tvori milost, zove se djelotvorni znak — *signum practicum, operativum*. Budući pak, da sakramenti kao i drugi sveti simboli imaju svrhu, da očituju nutarnja pobožna čuvstva i zajedno da u drugima takova čuvstva pobugjuju i održavaju, to i sakramentalnim znakovima ispovijeda onaj, koji sakramente prima pred crkvom svoju vjeru, a zajedno oni znakovi pobugjuju i nazočne na pobožnost, zato su: *signa paraenetica*.

Obzirom na ona druga dva uvjeta (nutarnja milost i naregjenje od Krista) koja se ištu za kršćanski sakramenat, bit će još napose govora. Ovdje samo nešto. Spoljašnji znak tvori nutarnju milost sâm od sebe, bez obzira ma na čijigod utjecaj, budi primatelja, budi djelitelja. Dakako da nedostojni primatelj može zapriječiti subjektivni uspjeh sakramenta, ali ga on ne može ni najdostojnijom ni najbrižljivijom pripravom izvesti, kao što ga ne može niti najsvetiji djelitelj bez sakramentalnog znaka tvoriti. Nutarnja milost je u samom spoljašnjem znaku kao u svom uzroku. Otale skolastička formula: sacramenta *conferunt*, *continent*, *causant* gratiam, koju ćemo na drugom mjestu točnije i opširnije istumačiti.

Zašto se ište za sakramentalni znak, da bude naregjen od Isusa, jasno je. Kao što Bog sâm može dijeliti milost,

isto tako on sâm može odabrati i narediti one spoljašnje znakove, po kojima se dobiva milost. On sâm može dati spoljašnjim znakovima svrhunaravsku moć posvećivanja. To se samo od sebe razumije. Bog sam može biti početnik sakramenta.

Bilješka. Koliko se Protestanti od Katolika razilaze u nauku o crkvi Kristovoj, o djelu otkupljenja i opravdanju grješnika, toliko se razilaze i u nauku o sakramentima. U sustavu njihovog nauka o crkvi kao nevidivoj općini vjernika, o djelu otkupljenja koje se izvršilo (objektivno i subjektivno) na križu, i o opravdanju grješnika, koje biva bez ikakvog sudjelovanja čovjeka jedino vjerom i pouzdanjem u milosrgje Božje, u tom, rekoh, sustavu, nema mjesta kršćanskim sakramentima. Ako je crkva Kristova nevidiva općina vjernika, onda ne treba ni vidivih znakova, po kojima da Krist dijeli milosti; Bog to čini sâm od sebe nevidivim, duhovnim načinom. Ako je djelo otkupljenja izvršeno na drvetu križa i ako se grješnik opravdava bez svoga sudjelovanja, pustim samo pouzdanjem u Božje milosrgje, koje mu poradi zasluga Kristovih ne prima više njegove grijehe, nego ih samo pokriva plaštem zaboravnosti, ne treba vidivih sredstava milosti, koja bi milost Božju tvorila i na pojedine ljude prenosila. U tom sustavu može još jedino govora biti o znacima vjere i jamcima Božjeg milosrgja. Prema tomu i uče Protestanti, da su sakramenti spoljašnji znaci s kojima priznajemo pred općinom našu nutarnju vjeru i pouzdanje i oni nam jamče, da nam je Bog grijehe oprostio. To Kalvin izrijekom uči: Sacramenta (piše on u spisu: de vera et falsa relig. comment.) sunt signa vel ceremoniae, quibus homo ecclesiae se probat candidatum aut militem Christi“ ili „Sacramenta sunt signa vel res externae, quibus nihil in conscientia efficitur. Fides sola est qua beamur.“ Koliko su dakle sakramenti samo znaci nutarnje vjere, ili obredi po kojima postajemo članovi kršćanske družbe, samo toliko ih i Protestanti priznaju i prema tomu iz teoretičkih razloga priznaju jedni, da ih ima pet, drugi tri, dok napokon nije kod nekih pao taj broj na cigla dva.

2. članak.

Zašto je Bog postavio vidive znakove za sredstva spasenja?

§. 2.

S više je razloga prikladno, da je Bog postavio sakramente.

Bog kako je slobodan u svim svojim izvanjim djelima, tako je napose i u dijelenju milosti, i stoga on ne samo da može po svojoj volji dijeliti milosti, nego i do njega jedino stoji, da naredi način kako i da odabere sredstva po kojima će dijeliti milosti. Tko smije dvojiti, da je Bog mogao narediti i drugi način opravdanja i drugi red za spasenje? Ali on je htio, da redovno dijeli svoje spasonosne milosti samo u vidivoj crkvi po spoljašnjim sredstvima. A za to je imao dosta udesnih razloga. I o tom se ovdje radi.

a) Čovjek je biće sastavljeno od tijela i duše, zato je zgodno, da budu i sredstva spasenja iste naravi — tjelesno-duhovna. Angjeli ne trebaju sakramenata, njihovoj naravi primjereno je, da primaju milost bez ćutljivog znaka, neposredno od Boga duhovnim načinom, jer su po naravi čisti dusi. Ni čovjek ne će trebati sakramenata u blaženstvu, kad bude u preobraženom tijelu neposredno gledao Boga licem u lice. Na taj razlog poziva se već sv. Ivan Hrisostom: „Da si bez tijela, davao bi ti Bog svoje darove bez ćutljivog znaka; ali jer ti je duša združena s tijelom, daje ti pod ćutljivim stvarima ono što je nećutljivo".[1])

b) Čovječja narav već je od sebe a još više po grijehu slaba i troma, te s velikom mukom prima i shvata ono što nije ćutljivo; moraš joj abstraktne pojmove zorno predočiti, da joj olakotiš shvatanje, treba dakle, da joj i duhovne milosti daješ pod vidivim prilikama, da utjecaji na dušu budu sigurniji i jači. Tko misli da su sakramenti, kao spoljašnja sredstva milosti, suvišni i nepotrebni, taj ne poznaje čovječje naravi.

---

[1] hom. 82. in Math.

c) Milost što ju primamo u sakramentima daje se i kao lijek i kao ustuk proti grijehu — antidoton peccati. Čovjek se u svakom grijehu odvraća od Boga i obraća k stvorovima, tražeći u njima zadnju svoju svrhu. Narav sa svojim ćutljivim slastima zavela je čovjeka na grijeh; proti volji Božjoj poslušao je čovjek njezin zamamljivi glas. Prije grijeha bio je čovjek njezin gospodar, poslije grijeha zapletavši se i sputavši se njezinim čarima, postao joj podložan rob. Da se čovjek izbavi iz zamka naravi i otme štetnomu utjecaju stvorova, udesno je, da se Bog posluži prirodnim elementima, da tako ono isto, što je povod dalo padu, bude sredstvo spasenja. Kakva rana, takav treba da bude i melem, kakva bolest, takav lijek, ili kao što crkva pjeva „ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur".

d) Posljetci grijeha prešli su od čovjeka na svu prirodu, i ona je prokleta poradi čovjeka, i ona uzdiše i stenje pod igom grijeha, iščekujući oslobogjenje djece Božje. I narav dakle treba da se otkupi i dijelnikom postane spasenja. Zato je udesno, da prirodni elementi budu sredstva ili poluge posvećujuće milosti. Tako se voda posvećuje i dijelnikom postaje blagoslova kada je odabrana, da bude materia sv. krsta. Najljepši plodovi iz bilinskog carstva polučuju najviše dostojanstvo, kada u najsvetijem sakramentu služe kao spoljašnje prilike pod kojima se skriva tijelo i krv Gospodinova.

e) Po sakramentima dobivamo posvećujuću milost, koja nas čisti od grijeha i na duši posvećuje. Prvi grijeh bijaše oholost, ona je u redu glavnih grijeha prvi. Najprije treba da se ona skrši, da se tako začepi vrelo drugim grijesima. Sakramenti su pak veoma zgodan lijek za oholost, jer sigurno je veliko poniženje za čovjeka, kad mora milost tražiti i može ju jedino naći u naravskim, mrtvim elementima.

f) Budući da čovjek po vidivim spoljašnjim znakovima dobiva milost, to on unaprijed zna kada će ju primiti, pače od njega zavisi, kada će ju primiti; može se dakle za onaj čas dostojno pripraviti i osigurati si uspjeh.

g) Napokon i crkva kao vidiva općina treba da život svoj vidivim načinom očituje, da spoljašnjim obredima Bogu služi i da se svi njezini članovi vidivim načinom vežu u društvenu cjelinu. Sakramenti su pak vidiv izraz i odsjev unutrašnjeg crkvenog života, vidivi znakovi koji pokazuju unutrašnju vjeru, svjedoci pobožnih vjerskih čuvstava, vidiva zlamenja po kojima se poznaju i razaznaju članovi iste općine i istog društva.

3. članak.

Je li bilo uvijek sakramenata?

§. 3.

U svako doba bilo je sakramenata.

1. Kad se pita, je li u svako doba bilo sakramenata, ne misli se na sakramente u najužem kršćanskom smislu, nego se pita, da li je bilo uvijek takovih spoljašnjih sredstava milosti, po kojima su se mogla djeca u svako doba bez svoga osobnog sudjelovanja pomoću posvećujuće milosti od istočnog grijeha osloboditi i tako spasiti. Drugim riječima: je li bilo u svako doba *pravih* sakramenata, ako i različnih po svom djelovanju od kršćanskih.

Sv. oci općenito i bogoslovi jednoglasice odgovaraju na to pitanje jesno, pa bi preuzetno bilo o tom dvojiti, jer prem ako za to pitanje nemamo izravnih bibličkih svjedočanstva, to su načela iz kojih se odgovor na to pitanje izvodi, izrijekom objavljena, te zato je i zaključak iz onih načelnih istina siguran. Da na gornje pitanje, što točnije odgovore, razlikuju bogoslovi poglavito tri razdoblja. Prvo razdoblje računa se od početka povjesti roda čovječjeg od Adama pa traje do Mojsije. To je doba kad ljudi osim praobjave nisu imali nikakvog drugog pisanog zakona; doba je to, u koje je vrijedio nepisani, naravski zakon „periodus legis naturae" a zove se i status patriarchalis. Drugo razdoblje počinje sa Mojsijem, koji je u ime Boga dao narodu Israelskomu pisani zakon pa traje do Isusa: — periodus Mosaica ili status legis Mosaicae. Treće doba počinje sa Kristom — periodus christiana, status legis christinae.

Na tu razdiobu moramo dvoje spomenuti. Prvo: da neki bogoslovi osim ona tri razdoblja spominju još jedno, ono naime, koje je trajalo od stvorenja čovjeka pa do prvog grijeha i koje zovu: doba nevinosti — status innocentiae. Na to se doba ne obaziramo kod našeg pitanja, jer držimo sa ogromnom većinom svetih otaca, da za ono kratko doba prvobitne nevinosti nisu potrebni bili sakramenti. Sv. Augustin doduše misli, da je i u ono doba bilo pravih sakramenata, pa kao takove spominje: drvo života i ženidbeni vez praroditelja. Ali to mnijenje ne može se ničim dovoljno opravdati, te se općenito drži, da sv. Augustin tu govori o sakramentima u širem smislu, o svetim znakovima.[1] Kad se radi o sakramentima, mora se gledati samo na čovjeka poslije grijeha — status naturae lapsae.

Drugo: ne smije se zaboraviti, da se je doba naravskog zakona — status legis naturae, svršilo sa Mojsijem samo za Izraelski narod, jer samo je on dobio po Mojsiji pisani zakon; a za ostale narode trajalo je to doba i dalje, dok nije prošlo toliko vremena, da se je moglo po čovječjem običnom računu uzeti da je dosta, da do njih dodje Kristova objava. Za te narode vrijedila su megjutim ista ona sredstva milosti, koja su vrijedila za sve u doba naravskog zakona.[2]

[1] Sv. Thoma zabacuje Augustinovo mnijenje iz ovih razloga: In statu innocentiae ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferiorioribus dominabantur et nullo modo dependebant ab eis; sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad gratiam per aliquod corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem". Q. 61. a. 2.

[2] Nekoji bogoslovi umeću izmegju doba naravskog zakona i Mojsijevog zakona, doba patriarhalno, koje je trajalo od Abrahama do Mojsije. Drugi pako to razdoblje broje u Mojsijevu objavu, jer se ono doba, kad je Abraham dobio od Boga zapovijed obrezanja smatra prelaznim, kao priprava za Mojsijev zakon, te se punim pravom doba od Abrahama pa sve do Krista smatra kao jedno razdoblje, koje se zove općenitim imenom: doba staroga zavjeta.

2. Da je bilo već u prvo doba naravskog zakona pravih sakramenata, hoćemo, da kažemo: sredstava po kojima su mogla djeca bez svog sudjelovanja spasiti se, izvodi se iz toga, što Bog ozbiljno hoće sve ljude spasiti — voluntas universalis Dei salvifica. Bog je još u raju obećao svim ljudima otkupitelja, a to će reći, da je ondje odredio sve ljude spasiti. Ako je odredio da spasi sve ljude, to je on morao i narediti za sve ljude dovoljna sredstva, po kojima da se oproste grijeha. Svim odraslim morao je zato dati barem toliko unutrašnjih milosti, koliko im je potrebno bilo, da se mogu pomoću vlastitih, osobnih, svrhunaravskih djela vjere, ufanja i ljubavi opravdati. Ali je morao i djeci dati sredstvo, da se pomoću drugih mogu po njem upisati i ubrojiti u odabrani narod, da se tako kao članovi crkve Božje na ime zasluga dojdućeg otkupitelja mogu opravdati i spasiti.

Tko bi tvrdio, da za djecu nije Bog naredio nikakva sredstva spasenja, taj bi nijekao, da Bog hoće sve ljude spasiti. Doba djetinjstva ne oduzima po sebi mogućnosti opravdanja kao što ni mogućnosti grijeha (istočnog). Djeca se pako ne mogu osobnim djelima opravdati, treba im dakle dati sredstvo po kojem se mogu na ime budućih zasluga otkupiteljevih spasiti. Iz toga dakle što Bog hoće sve ljude spasiti i što je on svih ljudi Bog i Stvoritelj, i što je Krist Otkupitelj na se uzeo svih ljudi narav, slijedi, da je za sve ljude, svih vremena, dakle i za djecu, pripravio dostatno i uspješno sredstvo spasenja.[1]

---

[1] „Dicendum est igitur, in revelatione voluntatis universalis salvificae *implicite* contineri hanc alteram veritatem, fuisse scilicet in quavis oeconomia, inde a promissione reparatoris facta primis parentibus, paratum infantibus remedium aliquod, quo per cooperationem aliorum hominum Ecclesiae Dei aggregari, et in ea per futura promissi redemptoris merita gratiam justificationis consequi possent". Franzel. De Sacram. ed. 3. p. 18. Ne mogu se dosta načuditi Oswaldu kad kaže, da pristaje uz mnijenje Bede Ven. po kojem se ni jedno dijete u pretkršćansko doba ako je umrlo prije nego je došlo do svijesti, nije spasilo, nego im je jednaka sudbina sa nekrštenom djecom u kršćanstvu. On dakle ne priznaje ni u doba naravskog zakona, ni u doba Mojsijeve objave nikakva sredstva spasenja za djecu, jer za sve veli: „Wir glauben aber

Sveti oci, ako se i ne slažu u tom, koje je to bilo sredstvo spasenja u doba naravskog zakona[2] i kako je ono spasavalo, suglasice uče, da je jamačno takovo sredstvo bilo odregjeno.

---

nicht, dass im Mosaismus, diesen Unmündigen durch die Beschneidung *ex opere operato* die Erbsünde erlassen und der Eintritt in den Himmel geöffnet sei; sondern halten wir vielmehr dafür, dass ihr endliches Loos nicht verschieden gewesen von dem der andern gewiss eben so zahlreichen nicht beschnittenen Kinder des Judenthums und der weitaus zahlreicheren des Heidenthums. Ob dann alle diese etwa noch auf anderem Wege von der Erbsünde erledigt werden konnten, scheint uns sehr zweifelhaft; *vielmehr glauben wir mit Beda d. E. dass sie sämmtlich verloren gingen:* dies allerdings nach Massgabe der ungetauften Kinder des christlichen Zeitalters". Ne znamo što za pravo o tom misli i kakov razlog navodi za svoje mišljenje Beda, jer ne kaže Oswald gdje se ono mišljenje kod Bede nalazi, ali do toga nije mnogo stalo, jer Oswaldu smije se vjerovati, da vjerno navodi tugje riječi, on je savjestan i ozbiljski učenjak te ne treba kontrole. Al se čudim Oswaldu, kad pristaje makar i uz Bedu a proti Augustinu, Gregoriju V. Izidoru, i drugim starijim crkvenim piscima, koje navode Vasquez u 3. P. T. II. disp. 165; in 1. 2. T. disp. 184. c. 2. i Suarez u knjizi de sacr. in gen. disp. IV. sect. 1.; disp. V. sect. 1.; Lugo disp. V. sect. 1; a napose proti mnijenju Inocencija III. koje je uzeto i u corpus juris na gore spomenutom mjestu, gdje se izrijekom kaže: „originalem culpam remissam fuisse per circumcisionis mysterium". Znam i dopuštam, da katolički bogoslov ne mora potpisati svaku i nesetnu izjavu Augustinovu, ma kako mu bio velik ugled u crkvi; znam, da Inocencije nije htio gornjom izjavom izravno definirati naše pitanje, ali iz razloga kojim dokazuje i Augustin i Inocencije svoju tvrdnju, vidi se, da je u svako doba bilo neko sredstvo proti istočnom grijehu za djecu od Boga naregjeno: „absit enim, kaže Inoc. „ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin misericors Deus, ***qui neminem vult perire*** aliquod remedium procuraverit ad salutem". Razlog je taj tako jak i opravdan, da su općenito sv. oci i stariji crkveni pisci a poslije njih i pozniji bogoslovi suglasice učili, da je naš nauk (da je naime u svako doba bilo neko sredstvo spasenja) *uklopljeno* obavljen u istini: da Bog hoće sve ljude spasiti. Iz te volje Božje jednoglasice izvode bogoslovi: budući da se djeca ne mogu vlastitim djelima opravdati, moralo im je to moguće biti po nekom sakramentu, koji je bio slika i prilika sakramenta krsta. Rado priznajemo, da je bitna razlika izmegju pretkršćanskih i kršćanskih sakramenata, poimence izmegju sredstava kojima su se oslobagjala od istočnog grijeha djeca u doba naravskog zakona i obrezanja u doba Mojsijevog zakona s jedne, i izmegju kršćanskog sakramenta krsta s druge strane, ali držimo, da je

Sv. Augustin kaže: da nije slobodno vjerovati, da se Bog prije nego što je naregjeno bilo obrezanje, nije pobrinuo za sredstvo spasenja, po kojem su se spasavala djeca, makar da sv. pismo

presmjelo mišljenje onih, koji u opće niječu, da je prije kršćanskog krsta bilo kakvo sredstvo spasenja, ne znamo bo, čim se to mnijenje dade opravdati i kako ćeš ga složiti s Božjom voljom, po kojoj hoće da spasi sve ljude. Ako smo pravo shvatili smisao Oswaldovih riječi, to on drži, da kao što u kršćanstvu uz onu volju Božju sve ljude spasiti ipak mnoga djeca umru a da nisu mogla primiti krst i na vijeke propadaju (u kojem smislu propadaju izloženo je u Eshatologiji str. 112. §. 20.) tako isto na vijeke propadaju sva djeca u pretkršćansko doba, a da to ne vrijegja dogmat kojim ispovijedamo, da Bog hoće sve ljude spasiti. Ta prispodoba ništa ne dokazuje. Jer ako u kršćanstvu i umiru neka djeca bez krsta, to se ipak punim pravom može a i mora kazati, da je i za nje Bog pripravio dovoljno sredstvo spasenja, naime sakramenat krsta i zato se i na nje proteže universalis voluntas Dei salvifica. Nema bo se Bogu pripisati ona spoljašnja okolnost, da su prije umrla, nego li su mogla primiti krst. Krivnja je ili na strani ljudi, koji su budi iz nemara budi iz zlobe ili sa svoje nevjere uzrokovali, da im djeca nisu za vremena krštena; ili se ima pripisati naravskome redu i tečaju prirodnih zakona, da se nije mogao primiti sakramenat krsta. U nijednom slučaju Bog nije dužan bio izravno utjecati u spoljašnje prilike, pa obustaviti u onim pojedinim slučajevima tijek prirodnih zakona, ili utjecati na volju ljudi, jer valja da čuva i obazira se na njihovu osobnu slobodu. Ali kada Oswald (i kako on kaže i Beda Ven.) drže, da u pretkršćansko doba nije bilo nikakovih sredstava spasenja za djecu, koja zato sva propadaju, onda njihovom prokletstvu nisu krivi ni ljudi ni naravski tečaj prirodnih zakona, nego ona okolnost, što Bog za nje nije pripravio nikakvo sredstvo, po kojem bi se mogli u djetinjoj dobi spasiti. Kako ćeš tu moći braniti istinu: da i nje Bog ozbiljno hoće spasiti? Na to kao da čujem Oswalda odgovarati: Bog hoće da se svi ljudi, dakle i oni u pretkršćansko doba spase i zato se poskrbio, da su se i onda mogli svi vlastitim djelima vjere, ufanja i ljubavi opravdati i tako na ime budućih zasluga otkupitelja spasiti, što su pak mnogi i onda, kao što i sada, umrli prije nego li su došli do svijesti i tako sposobni postali probuditi djela vjere, ufanja i ljubavi, nema se prepisivati Bogu, nego naravskome tečaju prirodnih zakona, koje Bog nije bio dužan, ni u pretkršćansko doba, kao ni sada u kršćansko, obustaviti. Ni taj odgovor ne može nas umiriti. Jer kad se kaže: Bog hoće *sve ljude* spasiti, to će reći, Bog hoće spasiti *cio rod ljudski,* u taj pak idu i *djeca;* Bog mora dakle opskrbiti sredstvom spasenja sve, koji su članovi roda ljudskoga, to jest: svatko mora imati sredstvo spasenja od časa, kad je postao članom

iz nužnih razloga i ne spominje kakav je to bio sakramenat naravskog zakona.[3] Poslije Augustina isto uče i drugi sv. oci: Gregorij Veliki, Izidor, Beda, Bernardo, Hugo a s. Victore. Poslije sv. otaca složno uče i bogoslovi, da se mora vjerovati, da je u svako doba bilo sakramenata.

Suarez uči, da je posve sigurno, da je Bog u svako doba za djecu postavio sredstvo spasenja „affirmandum omnino est, in ea lege fuisse aliquod remedium ad infantium salutem a Deo institutum";[4] i opet: „tam in lege naturae quam Moysis, omnes infantes fuisse relictos sine remedio originalis peccati, atque adeo omnes, qui mortui sunt ante usum rationis, damnatos fuisse, impium est sentire et contra communem Ecclesiae traditionem et sensum".[5] Isto tako i Vasquez, koji osim toga kaže, da se u tom svi bogoslovi slažu i ni jedan se ne usugjuje tvrditi, da su djeca u ono doba ostala bez ikakova sredstva spasenja, i potvrgjuju svoj nauk s istim razlogom koji navodi papa Inocencije III. in cap. Maiores de bapt. et ejus effectu. Istina, papa u navedenom mjestu samo nuzgredno

roda ljudskoga, a to postaje čim se rodi. Tako je u kršćanstvu, tako je moralo biti i u pretkršćansko doba. To zahtijeva milosrgje Božje, koje je odmah poslije grijeha u raju obećalo rodu ljudskomu Otkupitelja. Razlika može biti samo u načinu i redu spasavanja, i u tom su složni svi sv. oci, crkveni pisci i katolički bogoslovi učeći, da se sredstva spasenja, ili drugim riječima, *sakramenti* pretkršćanski bitno razlikuju od kršćanskih u načinu opravdanja i spasavanja.

[2] „Probabile est, parentes fideles pro parvulis natis et maxime in periculo existentibus aliquas Deo preces fudisse, vel aliquam benedictionem illis adhibuisse (quod erat quoddam signaculum fidei) sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant". S. Thom. 1. q. 70. a. 4. ad. 2.

[3] . . . nec tamen credendum est, et ante datam circumcisionem famulos Dei, quandoquidem eis inerat mediatoris fides in carne venturi, nullo *sacramento* eius (ritu protendente futurum mediatorem et mediationem) opitulatos fuisse parvulis suis; quamvis, quid illud esset, aliqua necessaria causa Scriptura latere voluerit". S. Augustin contra Jul. l. V. c. 11. n. 45.

[4] De sacr. in genere disp. IV. sect. 1.

[5] Ib. disp. X. sect. 1.

govori o našoj stvari isporegjujući učin krsta sa obrezanjem, ali navodi ondje takov razlog koji pokazuje, da je u svako doba potrebno bilo za djecu sredstvo proti istočnom grijehu: „absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin misericors Deus, *qui neminem vult* perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem."

Već smo spomenuli, da se i sv. oci i bogoslovi slažu u tom, da je naregjeno bilo prije obrezanja za *svu* djecu, i poslije obrezanja za svu pogansku i za žensku Izraelsku djecu neko nama nepoznato sredstvo za spasenje. Čini se, da se samo sobom razumije, da je to sredstvo moralo biti vidivo neko zlamenje, jer da nije to bilo, ne bi se moglo ni govoriti o *sakramentu* u doba naravskog zakona. Sakramenat bo i po etymologiji i po pojmu mora da je vidivo zlamenje. To isto slijedi i iz prave svrhe pretkršćanskih sakramenata, koji nisu izravno brisali grijeh i podjelivali posvećujuću milost, nego su stavljali dotičnoga u broj izabranog naroda, u vidivu crkvu, vjera pako crkve u budućeg Mesiju koja im se primala i na nje prenosila, od sebe ih spasavala. Ako je pak to bila prava svrha naravskog sakramenta, onda se mora uzeti, da su roditelji ili njihovi zamjenici morali uvršćivati djecu u vidivu crkvu nekim vidivim načinom, koji je u tu svrhu bio od Boga barem *u opće* (non in specie infima seu in individuo) naregjen. Zato se nije u školama prihvatilo mnijenje Vasquezovo[1] koji je mislio, da su se djeca mogla opravdati na račun budućih zasluga otkupitelja *nutarnjom* vjerom svojih roditelja ili onih, koji su za nje skrbili.[2]

Spomenuta svjedočanstva i u njima izbrojeni razlozi dokazuju, da je bilo u doba naravskog zakona neko sredstvo za spasenje za *djecu*; da li je pak u ono doba bilo sakramenata i za odrasle ne može se tako izvjesno tvrditi, jer za nje ne postoji onakva potreba kao za djecu. Sv. Thoma sa nekojim bogoslovima misli, da ih je bilo.

[1] in 3. P. desp. disp. 165. c. 3.

[2] Suarez l. c. disp. IV. sect. 2. 3.

3. Sigurno je, da je bilo sakramenata i u starom zavjetu. To uzimaju kao sigurno sabori Florentinski i Trientski, jer kršćanske sakramente isporegjuju sa onima staroga zakona.[1] Katolički bogoslovi obično broje u red sakramenata staroga zavjeta slijedeće svete znakove, a) za odrasle: vazmeno jagnje, b) obrede kojima su se redili levitički svećenici, c) razna pranja i čišćenja; za djecu: obrezanje. Ovo je dakako naregjeno bilo za mušku Izraelsku djecu, za žensku pako ostao je u krjeposti sakramenat zakona naravskog, koji je i u Mojsijevom zakonu vrijedio za svu ne Izraelsku djecu. Sv. oci imajući pred očima typički značaj svih uredaba staroga zavjeta, držali su obrezanje za sliku ili typ kršćanskog krsta, vazmeno jagnje za typ oltarskog sakramenta, obred levitičkih svećenika za sliku sakramenta sv. reda, napokon pranje i čišćenje za typ sakramenta pokore.[2]

Odveć je poznata i od svih priznata stvar, da je u Mojsijevom zakonu bilo sakramenata, t. j. vidivih znakova po biti ako i ne po vrsti jednakih sa sakramentima u novom zavjetu, a da bi potrebno bilo to posebnim svjedočanstvima iz objave dokazivati. I za Mojsijevu objavu vrijede isti razlozi, koji valjaju za doba naravskog zakona. Ipak ćemo mjesto svih navesti jednoga svjedoka i to sv. Augustina, koji držeći samu stvar kao istinitu, istječe odnošaj starih sakramenata prema novim: „Proinde prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex lege, praenunciativa erant Christi venturi: quae cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et ideo ablata, quia

[1] Sab. Flor. „Sacramenta novae legis multum a *sacramentis* differunt *antiquae* Legis". Trident.: „Si quis dixerit ea ipsa N. L. sacramenta a *sacramentis A. L.* non differre, nisi quia caeremoniae sunt aliae et alii ritus externi a. s."

[2] S. Thoma P. 1. q. 102. a. 5. ad 3. gdje zajedno kaže, da sakramenat potvrde nije imao slike u starom zakonu, jer zakon nikoga nije vodio do savršenstva; isto tako i posljednjem pomazanju ne odgovara nikakov typ, jer ovaj sakramenat izravno pripravlja čovjeka za nebesko blaženstvo; ženidba je bila, istina, u starom zakonu, ali ne kao sakramenat, nego kao naravska sveza — officium naturae — pa zato se mogla razriješiti, što se protivi pojmu sakramenta.

impleta; non enim venit solvere legem sed adimplere; et alia sunt instituta virtute meliora, actu faciliora, numero pauciora.[1] A na drugom mjestu[2] obrezanje izrijekom zove sakramenat: „Circumcisio fuit illius temporis sacramentum, quod praefigurabat nostri temporis Baptismum".

4. Koliko je sigurno, da je bilo u svako doba sakramenata, toliko je nesigurno, u čem i kako se razlikuju pretkršćanski, poimence starozavjetni sakramenti od kršćanskih. Pitanje se poglavito vrti oko obrezanja, koje je u starom zavjetu bilo sredstvo za opravdanje za djecu, koja su se bez svog sudjelovanja po njem ili u njemu čistila od grijeha i tako spasavala. Pita se: kako je obrezanje opravdavalo i spasavalo. Bogoslovi se ne slažu u odgovoru na to pitanje. Odgovorit ćemo na to pitanje sa najčuvenijim bogoslovima, kojih je mnijenje danas u bogoslovnoj literaturi općenito. Što se kaže za obrezanje, vrijedi — mutatis mutandis — za sve pretkršćanske sakramente.

Da se što točnije ocijeni razlika u djelovanju pretkršćanskih i kršćanskih sakramenata, valja sveudilj na umu imati *odnošaj* starog zavjeta prema novomu. Prije svega ne smije se zaboraviti, da je stari zavjet imao dvostruku svrhu: duhovnu i tjelesnu. Prva je išla za tim, da se vodi i pripravlja narod za svrhunaravsko blaženstvo, te dosljedno — da mu ona na ruku dade k tomu potrebita svrhunaravska sredstva. Druga je išla na posebni zavjet ili ugovor, što ga je Bog obećao već patriarkama, a konačno sklopio preko Mojsije sa narodom Izraelskim, koga si je odabrao, da mu bude posebnim načinom njegov izabrani narod. Prva je bila vječna, druga vremenita; ona je izravno održavala živu vjeru u budućeg Mesiju i *na ime* budućih zasluga Mesijinih smjerala na svrhunaravska sredstva milosti posvećujuće i djelujuće; ova je pako bila stegnuta na vremenita obećanja i čistila je i posvećivala samo izvana (sanctificatio legalis, emundatio carnis), oboje pako, posvećenje

[1] contr. Faust. l. 19. c. 13.

[2] de anima l. 2. c. 11.

naime i vremenito obećanje imalo je biti slika velike baštine nebeske i posvećenja unutrašnjeg, duhovnog, koje nam je imao donijeti Krist u novom zavjetu. Prema tomu shvatanju, red spasenja, što ga je Bog osnovao za palog čovjeka već u raju i koji obuhvata sve narode, ide za tim, da čovjeka dovede k njegovoj svrhunaravskoj svrsi, u nebesku domovinu. Pali čovjek imao se je malo po malo pripravljati za tu svrhu i nije se mogao naprečac izbaviti iz „masse prokletstva" i premjestiti u nebesku svoju domovinu. Zato je dana najprije nesavršena i nepotpuna objava preko Mojsije, da se čovjek pripravi za objavu savršenu, koju je imao donijeti Krist, a ova je imala istom upravo otvoriti čovjeku vrata od nebeskog Jeruzalema. Mojsijev zakon, Kristova objava i nebeski Jeruzalem stoje u megjusobnom uskom savezu. Prvi je pripravljao rod ljudski za Kristovu crkvu, ova ga opet pripravlja i prikladnim čini za nebo. U tom redu Kristova je objava središte, synagoga i nebeski Jeruzalem dva su skrajna pôla.

Što je stari zavjet prema novom, to je novi zavjet prema nebu, jer kao što stari zavjet pripravlja za novi, tako novi pripravlja za nebo. U tom smislu razlikuje apostol Pavao (Hebr. 10. 1.) *sjenu* u starom, *sliku* u novom i napokon *stvari same* koje istom na nas čekaju.[1] To će reći: Stari je zakon izravno u prilikama pokazivao uredbe novog zakona i toliko je typičan, ali i novi je zakon, akoprem u sebi savršen i potpun, takogjer typičan gledom na nebesko blaženstvo, jer ni u novom ne poznajemo i ne gledamo još jasno i savršeno ono, u čemu je naša posljednja svrha, kao što to apostol uči: „videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum".[2] Razlika je ipak velika izmegju typa staroga i novoga zavjeta. Typovi staroga zakona iz daleka su u slikama pokazivali Mesiju, koji je istom imao doći i uredbe novog zavjeta, koje je imao Kris

[1] „Jer zakon imajući *sjen* dobara, koja će doći, a ne samo *obličje stvari*, ne može nikada savršiti one, koji pristupaju svake godine i prinose one iste žrtve".

[2] 1. Cor. 13. 12.

*

osnovati — zato su starozavjetni typovi bili i mogli biti sjena budućih *stvari*. Typovi iz novog zavjeta izravno pokazuju i upućuju na Krista, koji je došao i nebo otvorio i ondje pripravio pravednicima vječna dobra. Ali kao što vojujuća crkva Kristova još nije sâma slavodobitna crkva, tako ni uredbe u kršćanskoj crkvi nisu još same *stvari*, nego su samo slike budućih stvari.

Tako shvataju megjusobni savez staroga i novoga zavjeta prema nebeskom blaženstvu i sv. oci i bogoslovi. Primjera radi navest ćemo riječi sv. Ambrosija: „Primum *umbra* praecessit, secuta est *imago*, erit *veritas*. Umbra in lege, imago vero in evangelio, veritas in coelestibus. Umbra evangelii et Ecclesiae congregationis in lege, imago futurae veritatis in evangelio, veritas in judicio Dei".[1] U istom savezu, u kojem je stari zavjet sa novim, jesu i sakramenti staroga zakona sa sakramentima novoga.

Sakramenti n. z. znače milost i posvećenje, ali imaju od Krista moć, da ono što znače, zajedno i *tvore* (signa demonstrativa et practica); za tim po naregjenju znače *smrt Kristovu* i *zasluge njegove* kao već gotovu stvar, odkale dobivaju svoju moć (signa commemorativa); napokon naznačujući Krista i podjeljujući posvećenje, kao jamci u slikama pokazuju vječnu slavu, do koje vodi milost posvećujuća (signa prognostica).[2] Jasno se taj savez istječe u oltarnom sakramentu: *recolitur memoria passionis ejus,* mens *impletur gratia*, et *futurae gloriae nobis pignus datur*. (Ioan. VI. 50–59; Cor. 11. 24—26.)

Sakramenti st. z. značili su i tvorili su očišćenje legalno i typičko, a koliko su to naznačivali, zajedno su obećavali budućeg spasitelja i njegovu milost u novom zavjetu. Sakramenti dakle st. z. u slikama su pokazivali zasluge Kristove i milost posvećujuću kao buduće stvari, sakramenti n. z. donose zasluge Kristove i dijele milost posvećujuću kao gotovu stvar, a nebesko blaženstvo kao buduće. Zgodno taj savez opisuje sv.

[1] in Ps. 38. n. 25. et de offic. l. s. c. 48. n. 248.

[2] Card. Franzelin l. c. p. 13. sq. vide s. Thom. 3. q. 60. a. 3.; in 4. dist. 1. q. a. 1. sol. 1. ad. 4.

Augustin: „Si discernimus duo testamenta vetus et novum, non sunt eadem sacramenta, nec eadem promissa . . . Sacramenta non eadem, quia alia sunt sacramenta *dantia salutem*, alia *promittentia Salvatorem*. Cum ergo jam teneas promissa, quid quaeris promittentia, habens jam Salvatorem? Hoc dico, teneas promissa; *non quod jam acceperimus vitam aeternam*, sed quia jam venerit Christus, qui per prophetas praenuntiabatur".[1]

§. 4.

Razlika izmegju pretkršćanskih i kršćanskih sakramenata.

Sigurno je, da postoji unutrašnja razlika izmegju sakramenata staroga i novoga zakona, to bo je dogmat katoličke vjere, kako se vidi iz definicije sabora Florentinskog i Trientskog. Ali je teško izvjesno kazati u čem je ta razlika. Gore spomenute definicije niječno govore o toj razlici i kažu samo što sakramenti staroga zakona nisu ako ih isporediš sa sakramentima novoga zavjeta. Razlika je u unutrašnjem djelovanju obajuh sakramenata, a ne samo u spoljašnjem značenju. Zato se katolički bogoslovi razilaze, kad se o tom radi, da se točno naznači ona unutrašnja razlika Dočim jedni kao n. pr. kardinal Bellarmin, razliku samo u tom nalaze, da kršćanski sakramenti tvore milost sami od sebe, po samom vanjskom znaku — ex opere operato, pretkršćanski pako ne tvore ex opere operato. Pozivaju se pak za svoju tvrdnju na dekret Eugena IV., gdje se kaže: sacramenta veteris legis non causabant gratiam. Drugi opet razlikuju izmegju djelovanja ex opere operato per se i ex opere operato per accidens, pa ono prvo uzimaju za kršćanske, a ovo drugo za pretkršćanske sakramente.

To djelovanje *ex opere operato per accidens* ovako si misle: oni sveti znakovi u starom zavjetu bili su naregjeni upravo — per se — za to, da ispovijedaju vjeru u budućeg Mesiju, a na tu vjeru Bog pridaje milost. Sakramenti dakle

[1] In ps. 73. n. 2. contr. Faust. l. 19. c. 13. cf. Card. Franzelin l. c. p. 15.

starog zavjeta daju u istinu milost, ali ne izravno, nego po vjeri. — Bilo ih opet, koji su razlikovali izmegju sakramenta naravskog zakona i sakramenata Mojsijevog zakona, pa opet izmegju ovih, neki su bogoslovi izuzeli obrezanje, komu su pripisivali neko više, izvrsnije djelovanje. Mi ćemo u toj razlikosti mnijenja izložiti mišljenje onih bogoslova, koji se u ocjeni pretkršćanskih sakramenata strogo drže i sveudilj na umu imaju opći savez starog zavjeta sa novim i kojih je mnijenje zato danas kao vjerojatnije u bogoslovnoj knjizi prihvaćeno.

Općenito uče katolički bogoslovi, da su sakramenti starog zavjeta samo naznačivali buduću milost otkupiteljevu (figurabant) ali je nisu mogli tvoriti i iz sebe izvesti kao novozavjetni sakramenti. Nije se dakle po njima dobivala milost ex opere operato, nego ex opere operantis. Oni su bili od Boga naregjeni uvjeti za opravdanje, ali nisu bili uzroci opravdanja. Opravdati se je moglo u starom zavjetu samo po živoj vjeri u budućeg Spasitelja. To potvrgjuje u opće sv. pismo, tako su složno učili sv. oci, a čini se, da je to isto htio kazati dekret Eugena IV.: „Quae (sacramenta) multum differunt a sacramentis antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse *figurabant*; haec vero nostra et *continent* gratiam et ipsam digne suscipientibus *conferunt*. I rimski katehizam uči, da su starozavjetni sakramenti bili samo slike, typovi kršćanskih sakramenata. Oni su izravno čistili samo izvana tijelo, kada se ono smatralo prema propisima Mojsijevog zakona okaljano.[1]

Pozitivna objava poriče u opće Mojsijevom zakonu moć opravdanja. „Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo".[1] Pa upravo zato, jer se ne može nitko živ u zakonu opravdati, dolazi apostol do zaključka, da pravednik iz vjere živi.[2] Zato zove uredbe Mojsijevog zakona „slabe i rgjave stihije" — infirma et egena elementa,[3] a naročito kaže za najizvrsnije Mosaičke uredbe, krvne žrtve, da ne mogu oprati grijeha.[4]

Isto tako uče i sv. otci. Sv. Basilije kaže, da se ne može pranje u novom zavjetu isporegjivati sa raznim pranjima u starom zakonu, jer njima je samo ime zajedničko, a u stvari samoj tako se razlikuju, kao san od istine, slike od samih stvari.[5]

Sv. Augustin isporegjujući obrezanje sa našim krstom kaže, da je obrezanje kao sakramenat, t. j. znak, koji je naznačivao budućeg otkupitelja, samo značio da se grijeh odpušta, krst pako ne znači samo nego i preporagja.[6] Obrezanje se isto tako razlikuje od našega krštenja, kao što se od njeg razlikuje i krst Ivanov i kao što se vazmeno jagnje razlikuje od tijela i krvi Gospodinove u oltarskom sakramentu.[7]

---

[1] Cat. rom. P. 2. q. 23. „Illud etiam plane constat, excellentiorem et praestantiorem vim Sacramentis novae legis inesse, quam olim veteris legis Sacramenta habuerunt, quas, cum *infirma* essent *egenaque elementa* (Gal. 4. 9.) *inquinatos santificabant ad emundationem carnis*, non animae (Hebr. q. 13.) Quare, ut signa tantum earum rerum, quae mysteriis nostris efficiendae essent, instituta sunt . . . Quocirca, si ea cum antiquis sacramentis conferamus, praeterquam quod plus efficaciae habent, et utilitate uberiora et sanctitate augustiora invenientur".

---

[1] Rom. 3. 20.

[2] Gal. 3. 11. „Quoniam autem in lege nemo justificabatur apud Deum, manifestum est: quia justus ex fide vivit". Da pod „opera legis" apostol razumijeva sakramente st. z. poimence obrezanje, koje bijaše temelj i prvi uvjet za starozavjetne uredbe, potvrgjuje u slijedećem poglavlju, gdje dokazujući, da su „opera legis" u opće bila nemoćna jer nisu opraštala grijehe, uzima za primjer Abrahama, koga nije moglo obrezanje opravdati, nego mu je dano bilo u *znak* opravdanja — signaculum justitiae.

[3] Gal. 4. 9.

[4] Hebr. 10. 4. „Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum aufferri peccata".

[5] de Spir. s. 14. Isto tako misli i sv. Bonaventura Brevil. P. VI. c. 2.: „Illa primi temporis (in lege naturae) Sacramenta, sicut dicit Hugo, fuerunt sicut veritatis umbra; medii temporis sicut figura seu imago; postremi, scilicet gratiae, sicut corpus, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant et praesentialiter conferunt, quod promittunt".

[6] de nupt. et concup. l. 2. c. 11. n. 24.

[7] Contr. litt. Petil. l. 2. n. 79. „Circumcisio praenuntiabat justificationem nostram, sed sicut aliud est circumcisio Judaeorum, aliud

Nisu drukčije učili ni u katoličkim školama bogoslovi srednjega vijeka. Sakramenti staroga zavjeta čistili su samo tjelesnu nečistoću, poradi koje nije se smjelo niti prisustvovati niti izvršivati čine javnog bogoslužja; nisu pako mogli čistiti unutarnju nečistoću duše. Oni kao podregjeni uzroci i sredstva milosti nisu mogli djelovati, jer još nije prvi uzrok i pravo sredstvo milosti — naime čovještvo Kristovo — na svijet došlo i počelo djelovati.[1]

Što je rečeno za sakramente st. z. u opće vrijedi napose i za obrezanje. Sv. bo pismo nigdje ne izuzima obrezanje i ne daje mu više i izvrsnije djelovanje. Naregjeno je, da bude znak ugovora izmegju Boga i Izraelskog naroda (Gen. 17. 10—11.) A apostol izrijekom razlaže, da Abraham nije primio vjeru na opravdanje obrezanjem, nego je ono bilo samo znak vjere po kojoj je opravdan.[2] Obrezanje bilo je samo vanjski

quod octava die baptisatorum nos celebramus, et aliud est pascha quod adhuc illi de ove celebrabant, aliud autem quod nos in corpore et sanguine Domini accipimus, sic alius fuit baptismus Joannis alius est baptismus Christi".

[1] Sv. Thom. II. 1. Q. 103. a. 2.: „In veteri lege dupplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae; alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum (sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum); et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. *Ab immunditia autem mentis*, quae est immunditia culpae, *non habebant virtutem expiandi.* Et hoc ideo quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum . . . Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat peractum, veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent Sacramenta novae legis, et ideo *non poterant a peccato mundare* . . . et hoc est quod Gal. 4. 9. apostolus vocat ea *egena* et *infirma elementa*, infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo, quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam.

[2] Rimlj. 4. 9. „Jer govorimo da se Abraamu primi vjera u pravdu. Kako mu se dakle primi? ili kad je bio u obrezanju ili neobrezanju? Ne u obrezanju nego u neobrezanju. I primi znak obrezanja kao pečat

znak, po kom se raspoznavao odabrani narod, koji nije ni Abrahama ni njegove potomke opravdavao, nego jer je on i prije obrezanja vjerovao u Boga, to mu se je primalo u pravdu i nazvan je prijatelj Božji.[1]

Ako je i bilo pojedinih bogoslova[2] u srednjem vijeku, koji su mislili, da je obrezanje kao takovo opravdavalo t. j. davalo posvećujuću milost ex opere operato, općenito se ipak u bogoslovskim školama učilo, da je ono samo bilo znak ili kod djece i ispovijest vjere u budućeg Mesiju, a ta je vjera istom spasavala. „Melius dicendum videtur, quod circumcisio, sicut et alia sacramenta veteris legis erat solum signum fidei justificantis. Unde apostolus dicit Rom. 4. 11. quod Abraham accepit *signum circumcisionis, signaculum justitiae*".[3] Obrezanje dakle razlikovalo se od ostalih sakramenata st. z. samo time, što se je po njem vjera drugih djeci primala, kao da su ju ona sama svojim ustima ispovijedala. „Fides aliena non juvabat in quantum erat actus personae, sed ex parte illa qua respiciebat objectum suum, scilicet Christum, quod erat medicina totius naturae. In quo habebat quamdam similitudinem cum Sacramentis nostris, ex quantum justificabat ex *objecto* quasi ex opere operato, non autem ex opere operante.[4]

Sv. pismo dakle i sv. oci, sve dok se nije pojavila heresa Pelagijeva, a i poslije koliko ih nije smetalo ili ko-

pravde vjere koju imaše u neobrezanju . . . I da bi bio otac obrezanja ne samo onima koji su od obrezanja, nego i onima koji hode stopama vjere koja bješe u neobrezanju oca našeg Abraama".

[1] Iren. adv. haer. 4. 16. 1. „Quoniam autem et circumcisionem non quasi consumatricem justitiae, sed in signo eam dedit Deus, ut cognoscibile perseveret genus Abrahae, ex ipsa Scriptura discimus. (n. 2.) Et quia non per haec justificabatur homo, sed in signo data sunt populo, ostendit, quod ipse Abraham sine circumcisione et sine observantia sabbathorum credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam, et amicus Dei vocatus est".

[2] Petar Lombard., Alexander Alens., Bonaventura, Scotus a poslije i Estius.

[3] Thom. Aq. III. Q. 62. a. 6. ad. 3.

[4] Thom. Aq. IV. Sent. D. 1. q. 2. a. 6. ad 2.

liko se nisu trebali bojati, da će im se oslabiti dokazi proti Pelagijancima, proti kojima su dokazivali istočni grijeh uprav iz potrebe sakramenata, složno uče: da je obrezanje znak samo opravdanja; da je dano bilo samo da naznačuje opravdanje, do koga se dolazilo po vjeri; da je znak bio po kojem su se raspoznavali sinovi Izraelevi od ostalih naroda; da je ono značilo veliko obrezanje duhovno u krštenju; nije pako dano bilo za opravdanje; nije davalo milosti posvećujuće i ništa nije koristilo za spasenje. Ali nailazimo i kod sv. Augustina i kod drugih otaca na izjave, koje prividno protivno uče. Spomenuli smo već prije svjedoke iz apostolske predaje, koji tvrde, da su se djeca i prije obrezanja po sakramentu naravskog zakona, i u Mojsijevom zakonu po obrezanju, bez ikakvog svog sudjelovanja spasavala. A poimence za obrezanje više puta kaže sv. Augustin u raspri sa Pelagijancima: da je sakramenat obrezanja velik sakramenat budućeg posrednika, otajstvo obrezanja, odpuštalo grijeh djeci. A tako i apostol koji izrijekom sakramente starog zakona zove „slabe i rgjave stihije — infirma et egena elementa“, na drugom mjestu piše: „Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur“[1] i opet „Moyses enim scripsit, quoniam justitiam quae *ex lege* est, qui fecerit homo, vivet in ea“.[2] Da te prividno protuslovne izjave u sklad dovedemo, valja imati ovo na umu:

Bog je odmah poslije grijeha još u raju obećao rodu ljudskomu Otkupitelja. Da se ne zaboravi na to obećanje Bog je na razne načine održavao tu vjeru i upućivao narode na Otkupitelja. U tu svrhu odabrao si je napose narod Izraelski i s njim sklopio ugovor, da mu bude posebnim načinom: *njegov* narod. Tomu je narodu napose što češće i što izvjesnije, obećanje dano u raju, ponavljao i raznim vidivim znakovima budio vjeru u Otkupitelja i upućivao ga na nj. Prema tomu redu spasenja što ga je Bog već u raju obećanjem svojim osnovao tražilo se za svakoga tko se hotio spasiti ovo dvoje: a) da

[1] Rimlj. 2. 13.
[2] ib. 10. 15.

postane član naroda Božjega, b) da vjeruje u budućeg Otkupitelja.[1] Odrasli mogli su a i morali su sami očitovati, da pristupaju u narod Božji i da vjeruju u obećanog Otkupitelja. Budić da se je radilo o vidivom društvu (naroda Božjega) moralo se oboje i izvanjskim načinom ispovijedati i očitovati. I djeca su morala ispuniti ona dva uvjeta. Ali budući da nisu mogla sama osobno niti izjaviti da pristupaju u narod Božji, niti očitovati da vjeruju u obećanog Otkupitelja naroda Božjega, morali su to učiniti drugi, čijoj su skrbi bila povjerena. Morali su pako to činiti izvanjskim načinom, spoljašnjim djelima. U doba kada je uregjenje naroda pravovjernog manje bilo vidivo i kada se članovi toga naroda nisu još tako uskim vezom vezali i kada nije u opće vanjsko bogoslužje još bilo odregjeno, nije bio ni onaj vidivi znak, po kojem bi se imali primati ljudi u narod Božji, odregjen, nego je za tu svrhu mogao vrijediti svaki religiozni čin, koji je po naravi svojoj mogao ona dva uvjeta značiti.

I za to za doba naravskog zakona ne spominje objava napose koji je to bio vidivi znak naregjen, da bude sredstvo za spasenje. Kad se je pako narod Božji po učinjenom ugovoru sa Abrahamom, i još više po raznim uredbama i zakonima proglašenim preko Mojsije, uredio i postao posebnim na-

[1] Onaj prvi uvjet tražio se, jer je trebalo da svako tko se je hotio spasiti postane član onog roda ljudskoga, komu je Bog obećao Otkupitelja; ovaj se drugi ište, jer svaki tko se želi spasiti mora se sjediniti sa Kristom, onaj bo samo, koji je združen sa Otkupiteljem, može imati dijela na otkupljenju. Kako je pak moguće da se tko moralno po vjeri združi sa Kristom i prije nego je on u tijelu došao i trpio tumači lijepo sv. Thoma: Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quaedam protestatio erat hujusmodi caeremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. 4. et 5. quod ***in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos et dimittetur ei,*** quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium“. Thom. II. 1. Q. 103. a. 2.

činom narod Božji, naregjeno je posebnim zakonom, da potomci Abrahamovi i to naročito muškarci moraju očitovati, da pristupaju kao članovi u odabrani narod samo onim vidivim znakom, koji je bio u Mojsijevom zakonu naročito za to naregjen. naime *obrezanjem*. Za ostale narode kao i za ženski spol Izraelski, za koje zakon Mojsijev nije naredio nikakov vanjski znak, ostao je u krjeposti znak naravskog zakona, a čini se, da je to vrijedilo i za muškarce Izraelske, ako je prijetila smrt prije nego su se mogli obrezati (osmi dan), a i inače kad je obrezanje bilo obustavljeno (u pustinji).

Otale što smo do sad rekli slijedi: da su se djeca ubrajala u narod Božji vanjskim sakramentalnim znakom; njima se je primala vjera drugih, koji su je naime dali ubrojiti u narod Božji i držalo se, kao da su ona sama na svoja usta ispovjedila vjeru u budućeg Otkupitelja. Ta vjera bila je dovoljan uvjet za njihovo opravdanje i spasenje, jer je Bog tako *naredio* i *obećao* poradi budućih zasluga Otkupitelja. Obrezanje dakle nije bilo *uzrok opravdanja*, nego *znak pristupa megju pravovjerne*, u narod Božji; samo vanjski znak posvećenja i posvetitelja Krista. Zasluge Krista u koje se je vjerovalo, bijahu pravi uzrok (causa meritoria) opravdanja; vjera pak u zasluge budućeg Otkupitelja bijaše dovoljan uvjet. dostatna spremnost (jer je tako Bog obećao) za opravdanje. I tako se mora kazati kao što izlaže apostol Pavao u posl. Rimlj. 4. i Gal. 3. 18. da nije djecu u starom zavjetu spasavao *zakon* nego *obećanje*, (non ex lege sed ex promissione) ne (vanjski) *znak* nego *vjera* (non ex opere sed ex fide.) I tako je istina, da su pretkršćanski sakramenti bili sredstva spasenja, jer se nije moglo drukčije nego samo po njima ubrojiti u narod Božji i očitovati vjera u budućeg Otkupitelja. A s druge je strane opet istina, što kaže apostol, da su oni bili „egena et infirma elementa“, jer nisu opravdavali po sebi, nego je to činila vjera u buduće zasluge Otkupitelja, koga su naznačivali. Ako dakle sv. Augustin i drugi oci kadšto kažu, da su se u st. zavjetu djeca po sakramentu obrezanja opravdavala i da im ovo otpuštalo grijeh, to hoće da kažu, da je vjera koju je obrezanje naznačivalo, one učine izvagjala.

Bilješka. Ako se uzme, da je glavno (generice) obilježje sakramenata u tom, što su naredjeni da znače svetost, onda se u istom značenju riječi (univoce) može govoriti o sakramentima staroga kao i novoga zavjeta, te se oni posljednji samo po vrsti (specifice) razlikuju od onih prvih. Ako se pako uzme, da je pravo obilježje sakramenata u tom, da su naregjeni da *tvore posvećenje* (ut sint causae justificationis) onda se sveti znakovi staroga zavjeta samo u analogičkom značenju (aequivoce, u sličnom značenju) zovu sakramenti, jer sakramenti novoga zavjeta tvore pravo posvećenje, a stari zakonsko posvećenje, koje bijaše samo sjena, slika pravog posvećenja.

4. članak.

Broj kršćanskih sakramenata.

§. 5.

U novom zavjetu sedam je sakramenata.

1. Istom od 12. stoljeća nalazimo, da se u crkvenim vjerovanjima i saborskim spisima točno nabrajaju sakramenti, a istom je sabor Trientski formalno izjavio, da je u novom zavjetu ni više ni manje, nego upravo sedam sakramenata: „Si quis dixerit sacramenta novae legis, non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura aut pauciora quam septem videlicet: Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam,[1] Poenitentiam, Extremam unctionem, Ordinem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum a. s.“ Razlog pak tomu, da se je počevši od 12. stoljeća stalo isticati, da je ni više ni manje, nego upravo sedam sakramenta, jeste taj, što crkva nije trebala napose brojiti i odregjivati ono, što su svi vjernici ispovijedali i tvorom potvrgjivali; istom onda nastala je potreba, da se to točno i

[1] Rimski katehizam zove ga: sacramentum altaris.

izvjesno istakne, kad su počeli razni krivovjerci pobijati sakramentalni sustav crkve i to najprije Katari, Albigenci i druge srodne krivovjerske sekte, a napokon u XVI. stoljeću reformatori, u čijem vjerskom sustavu sakramenti i onako nisu imali pravoga mjesta ni prave svrhe. Oni su sad jedno, sad opet drugo svetotajstvo izbacivali iz reda sakramenata, dok nisu napokon dotle dotjerali, da su i to samo po imenu, priznavali, da ima samo dva sakramenta: krst i večera. Proti navedenim krivovjerskim družbama, morala je crkva braniti svoj sakramentalni sustav kao organsku cjelinu, koju dopada upravo sedam sakramenata tako, da se ta cjelina ruši, budi ako joj što nadodadeš budi ako joj što uzmeš.

Naš dogmat mogao bi se izravno iz obadva vrela svrhunaravske objave dokazati i to tako, da za svaki od sedam sakramenata napose dokažeš, da ima sve uvjete, koji se traže za pravi sakramenat. To bi pako bilo suvišno, jer kad bude govora o pojedinim sakramentima, morat će se i onako to za svaki napose dokazati. Ovdje, gdje se govori u opće o sakramentima, dosta je, ako se pokaže, da je crkva uvijek vjerovala i upotrebljavala u praksi sedam sakramenata. Iz općenite vjere i prakse crkve, po načelima koja vrijede u katoličkoj crkvi za apostolsku predaju, izvodi se dokaz, da je u istinu crkva Kristova od apostola a preko njih od samog Krista primila upravo toliko sakramenata, koliko ih vaskolika crkva ispovijeda i upotrebljava već od nekoliko stotina godina.

Kada su reformatori u XVI. stoljeću stali učiti, da su četiri, tri, dva, jedan, napokon ni jedan sakramenat, katolička je crkva već od nekoliko stotina godina javno ispovijedala i vjerovala kao dogmat vjere kršćanske, da je u novom zavjetu sedam sakramenata. Tako je vjerovala crkva počev od 12. stoljeća, kako to izrijekom potvrgjuju crkveni pisci i biskupi iz onoga doba. Najznamenitije je svjedočanstvo iz 12. stoljeća sv. Otona apostola Pomeranskog, biskupa u Bambergu. On prije nego će se rastati od svoga stada, meće na dušu svojim vjernicima, da čuvaju amanet svete vjere, što im ga je *ostavio Gospodin* naime sedam sakramenata, kao sedam znakova darova

Duha sv. i opominje ih, da uče i djecu svoju, da ih drže u pameti i upotrebljavaju ih od koljena do koljena. Navodi ih pako u katehezi i poimence: krst, potvrda, pomazanje bolesnika (infirmorum unctio), euharistia, pomirba grješnika (lapsorum reconciliatio) ženidba i redovi (ordines). Pisana je pako kateheza oko god. 1127.[1] I u drugim nebrojenim crkvenim spomenicima spominje se naših sedam sakramenata. Od ovih naročito napominjemo: iz god. 1197. saborske naredbe Odona biskupa Pariškoga;[2] vjerovanje koje je sastavio Inocencije III. za one koji su se htjeli odreći krive vjere Waldenaca g. 1210.;[3] Statute izdane od Stefana Langtona nadbiskupa u Canterbury-u, koji su se imali pročitati u saboru Oxonienskom;[4] kapitule sabora Londonskog kojemu su predsijedali legati apost. stolice godine 1237.[5] U kosničkom saboru izdani su članci koje su morali biti pitani svi, za koje se sumnjalo da su krivovjerci, a u tima člancima spominje se sedam sakramenata; taj broj priznaju i ispovijedaju i Hussiti;[6] napokon u dekretu Eugena IV. nabraja se poimence sedam sakramenata.

Na temelju spomenutih i drugih ovdje ne spomenutih crkvenih isprava učilo se i u svim katoličkim školama, da je sedam sakramenata. Školastici odmah iz početka tumačeći katolički nauk o sakramentima novog zavjeta, ne dokazuju da je Krist naredio sedam sakramenata, držeći taj broj kao stvar sigurnu, svim poznatu, od svih priznatu i od apostola predanu. Svjedok neka bude prvak u redu školastika Petar Lombardus, koji raspravlja i izlaže cijelu theologiju, pa napose govori i o sakramentima l. IV. dist 1—42. Pošto je najprije izložio pojam sakramenta i istaknuo razliku izmegju pretkršćanskih i kršćanskih sakramenata, zaključuje, da su samo kršćanski sakramenti pravi — poprie dicta — sakramenti i to su ovi: krst, potvrda, bla-

---

[1] In Vita s Ottonis 2. Julii apud Bol land. T. 1. Julii p. 396. sq.
[2] Mansi T. 22. p. 677 sq.
[3] Bullar. T. III. P. 1. p. 142.
[4] Mansi 22. p. 1173.
[5] Mansi T. 23. p. 448.
[6] Conc. Const. art. 8. sess. 15.

gosov kruha t. j. euharistia, pokora, posljedna pomast, red, ženidba.[1] Po istoj osnovi tumače i drugi bogoslovi katolički nauk o sakramentima, izlažu pojam, uzrok naregjenja, razliku izmegju njih i onih staroga zakona, pa onda poimence izbrajaju pojedine sakramente, držeći već u naprijed, da ih je upravo sedam i da se tim brojem zaključuje sakramentalni sustav, jer kad govore o pojedinim sakramentima kažu n. pr. u *redu sedam svetih sakramenata* na posljednjem mjestu govorimo o posljednjem pomazanju[2]. Nebrojeni su bogoslovi tumačili sentencije Petra Lomb. pa akoprem se u mnogim pitanjima s njim ne slažu, pače je pobijaju, ipak svi s njim zajedno ispovijedaju dogmat o broju sakramenata, jer su osvjedočeni da se u tom pitanju ne radi o ugledu učitelja ili škole, nego o općenitoj vjeri katoličke crkve.

I istočna crkva koja se već od nekoliko stoljeća odijelila od katoličke, ne samo da se u toj točki s njom slaže i složno s njom ispovijeda sedam sakramenata, nego naročito uči, da je tu vjeru primila predajom od samih apostola. Vjeru istočne crkve potvrgjuju poimence njezine službene javne vjeroispovijesti i sabori u kojima se radilo o sjedinjenju obadviju crkava.

U vjerovanju grčke crkve, koje je potpisao car Mihajlo Palaelog[3] i poslao papi Gregoriju X. g. 1274. i koje je predloženo i Ivanu Paleologu sinu Andronikovu g. 1336.[4] nabraja se poimence sedam sakramenata. Na saborima u Lyonu II. (1274) i Florentinskom (1439) u kojima se je radilo, da se grčka razkolnička crkva opet sjedini s katoličkom i u kojima je govora bilo o razlikama u vjeri, zaptu i obredima u dijeljenju nekih sakramenata u obadvjema crkvama, ni jednom riječju ne spotiču se Grci o broj sakramenata kao ni o opći nauk katoličke crkve o njihovom djelovanju Vrijedno je spomenuti ovaj dogogjaj iz sabora Florentinskog. Kada je Marko Efeški u svojem spisu, što ga je upravio „ad omnes ubique terrarum

[1] Sent. l. 4. dist. 2.
[2] Petrus Pictaviensis Sent. P. V. c. 3.
[3] Harduin conc. T. VII. p. 695.
[4] Raynald ad hunc an. n. 6.

et insularum christianos“ megju inima predbacio katolicima, što kršćavaju polijevanjem a ne zaronjivanjem, i što ne mažu odmah krštenika krizmom, evo kako mu je odgovorio Gregorij protosingjel u svojoj Apologiji: I Marko priznaje jedno krštenje naše i Latinjana; on bo dobro zna, da se Latini kod nas ne krštavaju po drugi put. Ali Latini i mažu krštenike krizmom i zajedno s nama uče, da je mazanje krizmom u crkvi *jedan izmegju sedam sakramenata.*[1] Ali još više. Kako su reformatori kipjeli mržnjom na rimskog papu a po tom i na rimokatoličku vjeru, nije čudo što su se brzo složili sa raskolnicima u opadanju i klevetanju omraženih im Rimljana nadajući se, da će im ta okolnost u prilog ići i pomoći im, da za svoje novotarije pridobiju i istočnu crkvu. Ali se u tom ljuto prevariše. Već je Melanhton u tom poslu pisao carigradskomu patriarki Josaphatu, ali mu ovaj nije ni odgovorio. Isto su pokušali bogoslovi u Tibingenu (Martin Crusius, Jakob Andreae) kod patriarke Jeremije. Ovaj im je dao poštenu lekciju. Na priposlanu mu Augustansku vjeroispovijest odgovorio je patriarka opširno g. 1576. pak opet 1579. i 1581. pobijajući točku po točku. A glede vjere svoje (istočne) crkve o sakramentima ovako odgovara: Kažemo, da su nas slavni naši oci učili, da je svega kršćanskoga puka jedna, sveta, katolička i apostolska crkva. U toj katoličkoj i pravoslavnoj crkvi, *da je sedam sakramenata* krst, potvrda itd. Jer kad je po svjedočanstvu proroka Isaije sedam darova Duha sv., treba da bude i *sedam sakramenata,* koji od istog Duha sv. svoju moć dobivaju; *da ih nije ni više ni manje,* potvrgjuje potpuna razdioba stvari (vel ipsa plena rei partitio demonstrat) *i ta sredstva našeg spasenja predao nam je sam Isus Krist Bog i Gospodin naš i sveti njegovi apostoli.*[2] Za tim opširno izlaže nauk o pojedinim sakramentima.

Bolje su sreće bili reformatori — ali za kratko — kad je pomoću engleskom a novcem holandeskim patriaršku sto-

[1] Harduin conc. T. IX. p. 620. sq.
[2] Censura orientalis Ecclesiae interprete Stanislao Socolovio cf. Franzel. l. c. p. 263. sq.

licu zasio Cyril Lucaris. On je već za mladosti u Padovi, gdje je na naucima boravio, usisao mnoge novotarske nauke, a kasnije putujući Njemačkom sasvim zadojen njihovim duhom, dao se lako kao sredstvo upotrebiti, da se po njem njihove davne želje ispune. S početka dakako bojao se puka, da Kalvinske novotarije u svoju crkvu uvede, ako i jeste u duši bio njegov pristaša. Ali napokon se usudio g. 1629. izdati vjeroispovijest, koju je predao holandeskomu poslaniku na sultanovu dvoru, koja je za tim u Genovi tiskom izdana. Tuj medju inim bludnjama uči: da su samo dva sakramenta — krst i večera. Čim je ta vjeroispovijest svjetlo ugledala, listom se digla grčka crkva i osudila ju. Malo poslije njegove nasilne smrti (g. 1638. umoren je na zapovijed sultanovu) biskupi sakupljeni na saboru u Carigradu pod predsijedanjem patriarke carigr. Cyrila iz Beröe osudiše ga: „Anathema Cyrillo *nova* dogmata fabricanti et non credenti *ex institutione Christi septem esse sacramenta:* baptismus, etc. Proti kalvinskoj vjeroispovijesti Lukarisevoj napisao je „vjeroispovijest pravoslavne vjere“ Petar Mogila nadbiskup Kievski i metropolita cijele Ruske, koju su g. 1643. odobrili četiri patriarke (Carigradski, Aleksandrijski, Antiohenski i Jeruzalemski) i drugi nadbiskupi, biskupi i svećenici i koja je kasnije potvrgjena na saboru Jeruzalemskom god. 1672. kao prava vjeroispovijest istočne crkve. U toj vjeroispovijesti govori se i o sakramentima (od pitanja 98—119.) pa se u uvodu k pitanju 98. kaže: „Quoniam (hic fidei articulus) baptismatis mentionem facit, locum nobis opportunum praebet, ut explicemus *septem sacramenta Ecclesiae*, quae sunt haec: Baptisma, unguentum Chrismatis, Eucharistia, Poenitentia, Sacerdotium, honorabile Conjugium et sacrum Oleum. Haec *septem sacramenta* respondent septem donis Spiritus s. quoniam per ea Spiritus S. dona sua et gratiam suam infundit animis eorum, qui sicut oportet ea suscipiunt“.[1]

Grčki (raskolnici) bogoslovi često pišu i razpravljaju o sakramentima (Simon Thessalonicensis defunctus ante conc. Florent. 1429., Gabriel Philadelphiensis, Meletius Syrigus, Coresius,

[1] ed. Lipsiae 1695. p. 154.

Gregorius protosyncellus Coresii discipulus[1]) pa se ovi megju sobom potpuno slažu glede broja sakramenata. Te pako njihove novije izjave u potpunom su suglasju sa vjerom, kako se ona izlaže u najstarijim euhologijama i liturgičkim knjigama grčke crkve, u kojima se svi oni obredi, koje katolička crkva zove sakramentima, takogjer tako nazivaju, jer podjeljuju milost i jer su naregjeni od Krista i tako imaju sve uvjete pravih sakramenata.[2]

Da ima sedam sakramenata vjeruju i upotrebljavaju ih i sve one vjerske družbe, koje su se još tečajem 4. i 5. stoljeća otcijepile od katoličke crkve, Monofisite (Kopti i Abisinci), Nestorijanci, kao što i sirska i armenska crkva. U njihovim vjeroispovijestima, u liturgičkim knjigama, u spisima njihovih biskupa i bogoslova izrijekom se broji sedam sakramenata. To isto potvrgjuje i opća praksa. Naročita svjedočanstva naći ćeš u Assemanovoj istočnoj Biblioteci.[3] Još nešto. Nekoji istočni crkveni pisci iz 13. i 14. stoljeća (Vartan Armenski Monofisita, Ebed Jesu Nestorijanac, Job monah i Damascen Thesalonski monah) pišući o sakramentima slažu se megjusobom i sa svojom crkvom u broju sakramenata, ali povagjajući se za svojim osobnim mnijenjem dolaze u nepriliku, kada poimence izbrajaju sakramente. Oni su uvjereni unaprijed, jer znadu da je to predajom uglavljeno, da je samo sedam sakramenata. Ali se ne slažu megju sobom, što i koje obrede da uvrste u onaj broj sedam. Broje u sakramente: posvećenje monaha, obrede nad pokojnicima, kvas, znak križa — ali tako, da ni jedan ne prekorači broj sedam. N. pr. Job ovako broji: Septem sanctae

[1] Sr. Franzel. l. c. p. 265.

[2] Sr. Leo Allatius de concordia Ecclesiae or. et occid. l. 3. c. 16. i Hefele in Period. trimestr. Tübing. 1843. fasc. 4.

[3] Assemani Bibl. Orient. T. II. za Monofisite diss. n. 5.; za Nestorijance T. III. P. II. c. 7. §. 8. p. 240. sq. Galanus in opere „Reconciliatio Ecclesiae Armenae T. II. p. 439. auctores de Perpetuitate fidei, gdje se nalaze svjedočanstva biskupa i svećenstva Siraca p. 551. Kopta p. 554. Armenaca p. 559. 562. i 566. gdje se kaže, da se mora vjerovati, kao što se je uvijek u njihovoj crkvi vjerovalo, da je sedam sakramenata.

*

Christi Ecclesiae sacramenta (τα ἑπτα — gdje spolnik znači, da je broj svim poznat i od svih priznat) ex ordine haec sunt; 1. est baptisma; 2. Chrisma; 3. participatio sanctificatorum vivifici corporis et sanguinis Christi; 4. sacerdotium; 5. honorabile Connubium; 6. sacer habitus; et 7. sanctum Oleum sive Poenitentia. Ta činjenica svjedoči, da ako je i bilo razlikosti u *načinu* brojenja sakramenata, u broju nije bilo nikakove razlike.

U navedenim vjerodostojnim javnim, crkvenim spomenicima, u svjedočanstvu pojedinih biskupa, bogoslova i crkvenih pisaca imaš potpun dokaz, da se u broju sakramenata slažu raskolnici i krivovjerci na istoku: Grci, Rusi, i ostali narodi slavenskog i rumunjskog jezika, Sirci, Kaldejci, Armenci i Egipćani. To pako suglasje neoboriv je dokaz za Božju i apostolsku predaju. Jer ako se uzme, da su prije raskola svi oni patriarke, biskupi i pravovjernici vjerovali i upotrebljavali ne sedam, nego manje, tri ili dva sakramenta i to uvjerenjem, da to potječe od apostolske predaje, tko pametan može i pomisliti samo, da su sve one crkve i oni narodi, koji su se razlikovali i razilazili u vjeri, zaptu, obredima, jeziku i običajima, poslije raskola, složno i dogovorno k svojim dojakošnjim sakramentima uzeli još druge neke obrede, za koje do onda ili nisu znali ili su je držali za puke obrede. Zar da su je prihvatili od Latinjana? Zar da bi Grci od omraženih rimskih zapadnjaka prihvatili koji novi sakramenat? Oni Grci koji su zapadnjake krivili i obtuživali s krivovjerstva i nastojali opravdati svoje otcjepljenje od katoličke crkve poradi umetnute u vjerovanje riječce „filioque", dapače i poradi često disciplinarnih stvari, poradi razlikosti u podjeljivanju krsta i potvrde, beskvasnog kruha u oltarskom sakramentu, mise u korizmi, celibata, poradi načina i običaja u postu, poradi pjevanja Alleluje, brijanja rimskih svećenika itd.; zar ti Grci, kad bi opazili, da zapadnjaci upotrebljavaju više sakramenata nego oni, ne samo da bi mučali na to, nego bi dragovoljno i mirno prihvatili od njih te sakramente, za koje prije nisu ništa znali i da bi je prihvatili u uvjerenju, da su naregjeni od samoga Krista? To

nitko ne može razborito tvrditi. Iz toga pako jednoglasnog vjerovanja i nauka, o kojem ne može biti više nikakove sumnje izvodi se dvostruki dokaz: historički i bogoslovni.

a) Historički dokaz. Što je u cijeloj crkvi nekad postojalo ili se općenito upotrebljava, a ne možeš mu naći ni početka ni začetnika, to mora da je od apostola ili samog Krista objavljeno ili naregjeno. To se od vremena Tertulijana zove praescriptio — zastarjelost. Sigurno je, da je od 12. stoljeća, ili da još više popustimo protivnicima, sigurno je, da je za vrijeme sabora Trientskog katolička crkva ispovijedala i upotrebljavala sedam sakramenata. Pitamo sada: tko ih je naredio, kako se zovu pape, biskupi ili crkveni sabori, koji su ih uveli, gdje su najprije uvedeni, kada su se počeli upotrebljavati, kako se je puk s njima služio i kako se isprvice držao prema toj novoj uredbi? Pitanja su to na koja kršćanin punim pravom pita odgovor, jer se radi o stvarima koje utječu na religiosno-etički život crkve i pojedinaca. Može se pako iščekivati, da će se naći odgovor na ta pitanja, jer se radi o stvarima, koje su se javno u životu i češće upotrebljavale. Nigdje pako ne nalazimo odgovora na ona pitanja; crkvena povjest ni jednom riječju nije nam zabilježila, da se je puk bunio proti kojemu od tih sedam sakramenata, ili da je koja pokrajinska kršćanska crkva ustala na obranu kojeg od novo uvedenih sakramenata. Sve nas to vodi k zaključku: dakle već u apostolsko doba bilo je sedam sakramenata, te ih je sam Krist naredio i to zaključujemo po pravilu, što ga je postavio već Tertulijan: „quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum".[1]

b) Bogoslovski dokaz. Sigurno je, da crkva Kristova već kroz nekoliko stoljeća uči i vjeruje, da je sedam sakramenata. To isto i opća praksa u crkvi od nekoliko stotina godina potvrgjuje, a naročito je i definirano svečanim crkvenim izjavama. To je pako po načelima apostolske predaje neoboriv dokaz, da je ta vjera od Boga objavljena. Ne može se bo dopustiti, da bi cijela crkva ma koje doba, pa ma za čas, nešto kao od

[1] Tertul. Praescrip. c. 28.

Boga objavljeno vjerovala, što u istinu ne bi bilo od njeg objavljeno. Crkvi bo je Gospodin obećao pomoć Duha S. koji je čuva u naučanju i vjerovanju od svake bludnje, te je u tome nepogrješiva. Vjera dakle katoličke crkve, da je sedam sakramenata, crpena je iz svrhunaravske objave, a jer je ona dolaskom Krista i Duha sv. u apostolima završena, to je jednodušna vjera crkve siguran znak, da ju je crkva dobila od samog Krista preko apoštola.

Bilješka 1. Kad je crkva uvijek od apostolskog doba vjerovala, učila i upotrebljavala sedam sakramenata, zašto onda stariji crkveni oci i pisci nigdje ne spominju izrijekom, da je sedam sakramenata? Zašto dapače nekoji sv. oci govoreći o sakramentima i učeći o njima katekumene naročito spominju samo dva, ili tri ili četiri, nikada pako sedam?

Tomu ima više razloga.

Običaj je bio u drevnoj crkvi, da se o nekojim otajstvima kršćanske vjere govorilo vrlo oprezno i to osobito ondje, gdje je pogibelj bila, da bi pogani i krivovjerci otajstva ruglu izvrgli. Javno u crkvi, gdje je uz kršćane bilo ili moglo biti i pogana, nevjernika i krivovjeraca, u spisima otaca koji su dolazili u ruke i nekršćanima trebalo je biti na oprezu. Zato u takvim zgodama, kad se je moralo govoriti o takvim člancima vjere, ne govore sv. oci očito i jasno, već govore ne odajući istine, i upotrebljavaju takove izraze, koje razumiju samo kršćani, koji bijahu već podučeni u tajnama kršćanske vjere. Taj način govorenja u kojem se prikrivala istina, zvao se *disciplina arcani.* Pod tu disciplinu idu i kršćanski sakramenti. I o njima je trebalo oprezno govoriti tako, kako će samo kršćani znati i razumjeti o čem je govor. Zato često dolazi kod otaca formula „norunt initiati". Tako n. pr. sv. Hrisostom govoreći o sakramentu krsta kaže: „volo quidem, aperte hoc dicere, verum non *audeo propter non initiatos.* Hi enim expositionem nobis reddunt difficiliorem, ut qui nos cogunt vel *non aperte* dicere, vel eis *arcana enuntiare.* Sed tamen, quantum potero, dicam *adumbrate*".[1] Cyril Jeruz. koji u svojim katehesama

[1] Hrysost. in 1. Cor. hom. 40. n. 1.

naročito govori o sakramentima, kaže u katehes. VI. n. 29. „*Catechumenis sacramenta fidelium non produntur*". Isto tako i sv. Augustin: *Obscure* de mysteriis divinis loquimur *propter non initiatos.*[1] Toga se pravila sv. oci ne drže samo u govoru, nego i u pisanju. Cyril Jeruzalemski kaže za svoje katehese, da se ne smiju dati čitati katehumenima ni ma kojemu drago drugomu nekršteniku „catechumenis vero et aliis quibuslibet, qui christiani non sunt, prorsus ne dederis;" zaklinje Gospodinom svakoga koji će prepisivati njegove katehese, da tu opomenu stavi kao natpis „Et si harum (catechesium) exemplar transcripseris, per Dominum rogo, hoc monitum praefigas".[2]

Ako imaš na umu taj običaj govora i pisanja starih crkvenih otaca i pisaca, ne ćeš se niti čuditi niti tražiti od njih, da opširno, sustavno i potpuno izlažu nauk katoličke crkve o sakramentima, kao što su to činili pozniji pisci. Oni izlažu opširnije samo ona otajstva, koja je trebalo braniti od napadaja krivovjeraca i razjašnjuju ih samo s one strane, s koje su je heretici napadali i izvraćali. Zato već stari sv. oci opširno i izvjesno razlažu otajstvo presv. Trojstva, koje je takogjer spadalo u onu disciplinu, jer su već za rana ustali razni krivovjerci, koji su ga s raznih točaka izvraćali. Radi istoga uzroka već stariji oci napose, opširno i jasno govore o djelitelju sakramenta krsta — proti Donatistima, o materiji euharistije — proti Encratitima i Hydroparastatima, o oblasti otpuštati sve i najteže grijehe — proti Montanistima i Novacijanima, o razlikosti redova i djelitelju sakramenta reda — proti Aerijancima, o svetosti ženidbenog staleža — proti Enkratitima i Manihejcima, o djelitelju potvrde, o djelitelju i primaocu posljedneg pomazanja (Inocent. I. ep. ad Decent. n. 6. 11). Otale se razumije zašto nekoji oci naročito spominju samo dva ili tri sakramenta (Ambrozije i Cyril Jeruzalemski). Govore bo ili pišu o onima, koje su najprije i na jedanput katehumeni primali, naime krst, potvrdu i euharistiju, pa zato poimence o njima govore,

[1] Aug. in Joan. tract. 96. n. 3.

[2] in monit. praev. ad catech. cf. Franzel. l. c. p. 275.

da ih podpuno upoznadu sa naukom katoličke crkve, da ih tako priprave kako će dostojno primiti te sakramente.

Osim *„discipline arcani“* još je jedna okolnost utjecala u način, kako se u staroj crkvi broje sakramenti. Nekoji su si naime sakramenti i po vremenu kada se primaju i po unutrašnjem djelovanju i svrsi svojoj bliži i stoje u tijesnom savezu. Tako se je potvrda smatrala kao svršivanje — perfectio — krsta; skoro je u istom savezu posljednja pomast sa pokorom. Ako se to ima pred očima, onda se kršćanski sakramenti zgodno dijele na dva dijela. U prvom su dijelu oni sakramenti, koji neposredno posvećuju i usavršuju i ti su: krst, potvrda, euharistia i sv. red. U drugom su dijelu oni, kojima je upravo svrha da liječe: pokora, poslednja pomast i ženidba (proti pohoti). Zato sv. oci u opće više govore o onima, koji su u prvom dijelu, jer su ovi poglavito naregjeni, da posvećuju (per excellentiam). Gledeći na to, razumljivo je, da je to odlučilo i kod razdiobe, koje se drži Dionisije kad piše o sakramentima. On pako u svom djelu de ecclesiastica hierarchia (c. 1—5) ne govori u opće o sakramentima, nego *„de hierarchicis consecrationibus, et perficientibus initiationibus“*. Prema svojoj svrsi govori dakle o četiri sakramenta, o onima naime, koji posvećuju i usavršuju (consecrantibus et perficientibus): krstu, potvrdi, euharistiji i sv. redu. K ovim sakramentima — jer je to bilo prema njegovoj svrsi — dodaje: posvedbu oltarâ koji se konsekriraju krismom, posvedbu monaha i blagoslov mrtvaca. Kasniji pisci osobito istočni, kod kojih je bio ugled Dionisija skoro svet, neobzirući se na svrhu, koju je Dionisije imao pred očima, pobrkali su sustav sakramentalni, unoseći u nj obrede, koji nisu po općoj nauci kat. crkve sakramenti.[1]

Ako pako pojedini kršćanski pisci, a to vrijedi i za pojedine bogoslove srednjega vijeka, o kojem sakramentu krivo ili netočno govore, tako n. pr. kad Aleksander Halenski misli, da je sakramenat krizme naregjen na saboru u Meaux (synodus Meldensis), to ne mogu osobna mnijenja pojedinaca ništa na-

[1] Franzelin l. c. p. 280. sq.

škoditi općoj vjeri, koju potvrgjuju suglasice ostali pisci i opća praksa crkve.

Bilješka 2. Kad je dogmatički sigurno, da ima sedam sakramenata, to se razumije, da jednako griješi proti crkvenom dogmatu, koji tvrdi da je manje, kao i onaj koji uči, da je više nego sedam. Napominjemo to zato, jer je bilo pojedinih crkvenih otaca, koji su: znak sv. križa i škropljenje blagoslovljenom vodom zvali sakramenat. Po slovu mogu se i oni obredi zvati sakramentima, jer u staro doba, kako smo čuli, nije pojam sakramenta bio u crkvi točno ustaljen. Etimologia dakle ne brani i one svete vanjske znakove zvati sakramentima, koje mi danas zovemo: blagoslovinama. Pravi sakramenti nisu, jer nemaju onih uvjeta, koji su potrebni za pojam pravog sakramenta. — Nešto više razloga ima za se pranje nogu na posljednjoj večeri da se zove sakramentom. Već smo spomenuli na drugom mjestu, ako se iz sv. pisma i čini za taj obred, da ima sva tri uvjeta pravog sakramenta, to ipak katolici iz apostolske predaje sigurno znadu, da taj obred nije pravi sakramenat, jer u nijedno doba nije u crkvi niti vrijedio, niti se upotrebljavao kao takov. — Napokon neki — osobito grčki oci — zovu sakramentima: mučeništvo, svečani zavjet djevičanstva i redovničke zavjete. Mogu se toliko zvati sakramenti, koliko uz stanovite uvjete množe milost — dakle sakramenti u širem smislu — ali pravi kršćanski sakramenti nisu.

Bilješka 3. Zašto je upravo *sedam* sakramenata? Već su se sv. oci a poslije njih i bogoslovi mnogo trudili da pokažu, da je mudrost Božja iz zgodnih razloga naredila sedam sakramenata. Što je Pallavicini naveo proti Sarpi-u glede značenja brojeva u opće, vrijedi napose i za broj sedam kod sakramenata. Nešto je drugo, kad se mystičko zlamenovanje broja sedam navodi kao dogmatički dokaz, a nešto drugo, kad se izlaže primjerenost toga broja, pošto je drugim putem taj broj već potpuno dokazan. Kad znamo, da je Bog neizmjerno mudar i zato kad znamo, da ne ćemo naći nikakovu skladnost ni savez ma kako bio otajstven i sakriven, koji ne bi bio Bogu poznat, ne trebamo se bojati, da će nam se kod tumačenja i

izlaganja djela Božjih ono dogoditi, što se je dogodilo Plutarhu kad je u tumačenju Homerovih stihova otkrio tajne, na koje sigurno Homer nije nikad ni mislio. Osim toga katolici da dokažu, da je vrlo zgodno, da je upravo sedam sakramenata ne pozivaju se samo u opće na izvrsnost toga broja, nego napose na to, što stari zavjet uvijek upotrebljava taj broj kod raznih Mosajičkih pranja, koja su bila slike i typovi drugih spasonosnijih pranja u zakonu milosti. Zgodno je stoga da broju typa odgovara broj istina koje su typovi naznačivali.[1] Navest ćemo napose nekoje takove razloge za broj sedam sakramenata.

U sakramentima se upotrebljavaju četiri stvari: voda, ulje, kruh i vino — to su kao četiri sakramentalna elementa.[2] Broj pako četiri jest ne samo po shvatanju sv. pisma nego i po mišljenju starih naroda Jnda, Grka, Peržana, Egipćana, Kaldeja, zlamenje (signatura) *svijeta*. Sjever, jug, istok i zapad označuju četverostruki smijer na zemlji, kao što se i godišnja doba dijeli na četiri: proljeće, ljeto, jesen i zimu. Četiri rijeke izviru iz raja i teku u četiri pravca na zemlji; četiri Kerubina stoje oko prijestola Božjega sa četiri zlamenja bika, lava, orla i čovjeka; oni su symboli svega živućega na zemlji. Broj četiri je zato symbol spoljašnje objave Božje; otale četiri evangjelja, koja donesoše veselu vijest svim stvorovima. Četiri put deset dana pada kiša kod općeg potopa, posti Mojsija na gori, Ilija i Krist; četiri put deset dana pripravlja Gospodin poslije uskrsnuća učenike za buduće njihovo zvanje; četiri put deset tjedana razvija narav čovjeka u utrobi majčinoj; četiri put deset godina pripravlja se Izrael da posjedne obećanu zemlju; četiri tisuće godina pripravlja se rod ljudski na spas u Kristu.

[1] Pallavicini Gesch. des Conc. non Trient X. 4. 6. Sr. Hettinger Apol. 2. p. 180.

[2] Sakramentalni elementi odgovaraju naravskim počelima: vodi, zraku, zemlji i vatri. Ako se novija znanost i ne slaže više glede počela sa starim shvatanjem, to ipak i ona priznaje, da su vatra (Vulcanismus), voda (Neptunismus), zrak i organski proizvodi zemlje četiri glavne sile, koje su našemu planetu dale sadašnje njegovo geološko ustrojstvo. Sr. Hettinger l. c. p. 173. not. 1.

Broj tri je zlamenje Božanstva, četiri zlamenje svijeta, zato ako se tri spoji (zbroji) sa četiri u jedan broj sedam, on je zlamenje sjedinjenja Boga sa svijetom i prema tom, sedam je sveti broj, bogoštovni broj i za to zlamenje blagoslova i spasenja. Da se on često upotrebljava u vjeri kod svih starih naroda osobito u starom zavjetu, historijska je istina. Broj sedam temeljni je broj tjedna (sedmice)[1] i kod Mojsije vaskolik niz svetačkih dana na njem se osniva; svijećnjak u svetištu gori sa sedam plamena; sedam vrsta životinja žrtvovale su se u levitičkim žrtvama; sedam je odlučan i temeljni broj u gradnji zavjetnog šatora,[2] on se često spominje u knjizi otkrića, sigurno ne slučajno ni samovoljno, nego po dubokom shvatanju života duše.[3] Ako su sakramenti sredstva spasenja za čovječanstvo, onda su punim pravom oni na broju sedam, koji je broj već kod starih bio symbol posvećenja. Symbolika brojeva nije puki slučaj niti pusta igra. Svekoliko stvorenje očitovanje je Boga; ne očituje pako Boga toliko mrtva, ukočena materia, nego uregjenje njezino po stanovitim svezama i zakonima, koji iz nje čine i stvaraju savršeni organizam i odregjeni sustav u kom se otsijeva apsolutna mudrost. Red pako i uregjenje osniva se na svezama brojeva i mjere. Zato je broj i mjera, slika i znak apsolutnog uma i vječne mudrosti, koja svrhu svijeta i naravi odregjuje i još više u redu milosti vlada i zakone im propisuje.[4]

[1] Razdioba tjedna na sedam dana osniva se na prirodnom zakonu, jer narav upravo nakon sedam dana treba počinka, zato razdioba na 10 dana — dekade što ih je uvela francuska revolucija — nije se održala.

[2] na sedam stupova počiva kuća mudrosti.

[3] Sinu čovječjemu pripisuje se sedam darova, sedam je pečata na otajstvenoj knjizi, sedam trubalja se glase, iz sedam čaša izlijeva se srdžba, sedam je zvijezda u rukama sina čovječjeg, sedam crkava u Aziji sa sedam angjela. Čitava knjiga osniva se na raznim kombinacijama brojeva, a to je znak, da brojevi nešto otajstvena znače.

[4] Na tom se osniva shvatanje Pythagorejaca, da je broj počelo i bit stvari. Sr. Hettinger l. c. p. 181. i not. 4.

Školastici poglavito iz svrhe u koju su naregjeni sakramenti izvode razne razloge skladnosti, za što je upravo sedam sakramenata. Sv. Thoma ovako to izlaže: sakramenti su naregjeni da potpomažu i usavršuju život duše i da budu lijek proti grijehu. S jednog i s drugog razloga zgodno je, da ih je sedam. Život duše ravna se po analogiji tjelesnoga života. Život tjelesni počinje rogjenjem — u duhovnom životu odgovara tomu *krst*, koji je sakramenat preporogjenja; drugo: život tjelesni razvija se i jača — tomu odgovara u duhovnom životu *potvrda*, koja daje Duha sv. da nas jači; za tim se usavršuje tjelesni život hranom, koja podržaje život i životnu snagu, tomu odgovara u duhovnom životu: *euharistia* po onom „Ako ne budete blagovali tijela sina čovječjega i pili njegove krvi, ne ćete imati života u sebi".

I to bi dosta bilo, kad se život čovječji i duhovni i tjelesni ne bi mogao pokvariti. Ali čovjek upada kadšto u tjelesnu i duhovnu bolest t. j. grijeh i zato treba lijeka; i to jedan da ga izliječi od bolesti, a drugi da mu povrati i okrijepi zdravlje. Isto je tako i u duhovnom životu. I u njemu treba dva lijeka; jedan je pokora, da se izliječi od bolesti prema onome: Iscijeli dušu moju, jer sam sagriješio tebi. (Ps. 40. 5); drugi je *posljednja pomast* da se povrati prijašnje zdravlje, i izbrišu ostanci grijeha, da se tako čovjek dostojno pripravi za vječnu slavu. Tako se usavršava život pojedinca čovjeka. Ali treba da se usavrši i koliko je član družtva: a to biva na dva načina: prvo kad dobiva vlast da upravlja društvom i vrši javne čine — za što je u duhovnom životu sakramenat *sv. reda;* drugo kad se usposobljuje i ovlašćuje da rasplogjuje i uzgaja rod ljudski a to biva ženidbom, koja je i sakramenat i naravna služba.

Koliko su pako sakramenti naregjeni za lijek proti griješnim manama i tud je udesno da ih je sedam. Jer *krst* naregjen je proti nedostajanju duhovnog života; *potvrda* proti slabosti duše, koja se nalazi u novorogjenim; euharistia proti sklonosti duše na grijeh; *pokora* proti osobnom grijehu učinjenom poslije krsta; *posljednja pomast* proti ostancima grijeha, koji nisu dosta izbrisani pokorom budi s neznanja budi s nemarnosti; *red* da se mnoštvo ne raspe; ženidba kao lijek proti pohoti i da se ispuni praznina, koja nastaje smrću.[1]

Bilješka 4. Sakramenti mogu se promatrati i prema tome i izbrajati različnim redom. Ipak je danas njihov red ustaljen i odregjen. Današnji red sakramenata već se nalazi u srednjem vijeku kod sv. Thome, onda u dekretu Eugena IV., saboru Trientskom i rimskom katehizmu. Red taj nastao je tečajem vremena a prvi mu je osnov u tom, kako su se primali. Krst, potvrda i euharistia primali su se odmah na početku, kad je tko stupio u crkvu i to zajedno jedan za drugim. Zato su na prvom mjestu. Zgodno se na nje oslanja pokora, jer i nju tečajem života redovito primaju pojedinci. Poslednja pomast naregjena za konac života dolazi poslije pokore. Napokon slijede dva sakramenta naregjena za posebne staleže u kršćanskoj crkvi. Ima još i drugih načina, na koje bogoslovi isporegjuju sakramente i prema tomu je dijele i broje. Isp. Billot De Sacram. Litogr. com. in 3. part. S. Thom. Q. 65. p. 105.

5. članak.

Vanjski znak sakramenata.

§. 6.

Vanjski znak ili fisički dijelovi sakramenata zovu se: materia i forma.

1. Riječ i stvar sakramenta. Sakramenti su po svom odregjenju znakovi; svaki pako znak po naravi svojoj mora da je nešto vanjskog. Zato sakramenti kao takovi mora da su vanjski znakovi. Vanjski znak je dakle fizička bit svakog sakramenta, jer on ide na pojam sakramenta. Za znakove mogu se upotrebljavati i stvari i riječi. U kršćanskim sakramentima upotrebljava se i jedno i drugo; stvar i riječ skupa uzete, čine vanjski znak kršćanskih sakramenata; to dvoje dakle bitni su i sastavni dijelovi sakramenta, oni su fizička (jer upravo

[1] S. Thom. 3. p. q. 65. a. 1. sr. l. 4. contra Gent. c. 58.

spadaju na spoljašnji znak) bit kršćanskih sakramenata. Tako su se od početka već u kršćanskoj crkvi u spoljašnjem sakramentalnom znaku razlikovala dva bitna sastavna dijela iz kojih sastoji sakramentalni vanjski znak. Zvali su se pako sve do XIII. stoljeća stvar ili znak i riječ ili govor — res sive signum, et verbum sive oratio.[1]

Već sv. pismo dosta jasno razlikuje ta dva dijela. Sakramenat krsta naredio je Gospodin riječima: Krstite ih u ime Oca i Sina i Duha svetoga. (Math. 28. 19). Pranje vodom (βαπτίζειν) prvi je sastavni dio — res; riječi pako: u ime Oca i Sina i Duha sv. koje prate pranje, drugi su dio sakramenta — verbum. Za sakramenat potvrde čita se u Djel. Ap. 8. 15. i 17.: „I moljahu se za nje . . . i polagahu ruke“. Opet dakle *molitva* kao verbum ili oratio i *polaganje ruku* kao signum ili res.

Isto tako kod ostalih sakramenata — manje ili više jasno i izrično. Nešto je teže naznačiti ta dva sastavna dijela u sakramentu pokore i ženidbe. Za sada dosta je da kažemo: da su u tim sakramentima vanjska djela mjesto naravskih stvari; pokajanje naime, ispovijed i zadovoljština jest jedan sastavni dio sakramenta pokore — signum, res; riječi svećenika koji odrješuje, drugi je sastavni dio — oratio, verbum. U sakramentu ženidbe: izjava kojom se prenosi megjusobno pravo na tijelo prvi je sastavni dio — signum sive res; riječi, kojima se to potvrdjuje drugi je bitni dio — oratio sive verbum. I po shvatanju već najstarijih crkvenih otaca sakramentalni znak bitno sastoji iz stvari i riječi. Tertulian govoreći o sakramentu krsta izrijekom je spominje: „. . . quoniam homo in *aqua demissus et inter pauca verba tinctus*, non multo vel nihil mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis“. I još jasnije: „Igitur omnes *aquae* . . . sacramentum sanctificationis consequuntur *invocato Deo*“. S. Cyril Jeruzalemski isporegjujući potvrdu sa euharistijom uči, kao što ovdje poslije kako je zazvan Bog, kruh nije više naravski kruh, nego tijelo Gospodinovo, tako i u potvrdi, poslije molitve nije ono više naravsko ulje: „ita et sanctum *istud unguentum*, non amplius nudum, neque si quis ita appellare malit, commune unguentum est post *invocationem*.[1] Sv. Augustin lijepo razlikuje vodu i riječi u sakramentu krsta i uči, da ni jedno samo za sebe nije sakramenat, nego istom kada se riječ spoji sa stvarju: „Quare non ait, mundi estis propter Baptismum quo loti estis; sed ait *propter verbum quod locutus sum vobis;* nisi quia et *in aqua verbum* mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua, nisi aqua? *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum,* etiam ipsam tamquam visibile verbum. Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento nisi adderetur *in verbo*“.[2]

[1] *Stvar* se uzima ovdje u širem značenju, pa ne znači samo naravsku stvar n. pr. vodu, ulje nego svako vanjsko djelo, koje na isti način može biti znak kao i stvar n. pr. pranje, mazanje. Isto tako i *riječ* upotrebljava se ovdje za sve ono što može pravu riječ nadomjestiti n. pr. mig okom, kimanje glavom, kretnju tijela.

Ta dva bitna sastavna dijela zvala su se, kao što smo već spomenuli sve do 13. stoljeća stvar i riječ — res et verbum. God. 1215. Vilim iz Auxere-a (Antissiodorensis)[3] u traktatu „de sacramentis“ prvi je bio, koji je ona dva dijela prozvao: materia i forma, učeći, da sakramenat sastoji iz stvari kao materije i riječi kao forme. Novi nazivi svigjeli su se, pa su je primili ne samo bogoslovi megju kojima i sâm sv. Thoma, nego prihvatila ih je i crkva. Papa Eugen u dekretu što ga je izdao odmah poslije sabora Florentinskog za Armence ovako uči: „*haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conficientis sacramentum*“. I sabor Trientski prihvaća novi naziv, zovući djela pokornika u sakramentu pokore quasi *materia*, a riječi odrješenja quasi *forma*. I tako je novo nazivlje steklo skoro dogmatičku vrijednost i zaslužio bi, da se ukori, tko bi napustio terminologiju, koju je crkva odobrila i prihvatila.

[1] Catech. myst. 3. n. 3.

[2] tract. 80. in Joan. n. 3.

[3] Ako je on auktor Summae Theologiae za koju se općenito misli, da ju je on napisao.

2. Materia i forma. Sakramenat dakle sastoji iz materije i forme. Zašto su nazvali ova dva sastavna dijela sakramentalnog vanjskog znaka materijom i formom? Izraz je uzet iz Aristotelove filozofije. Svaka naravska stvar sastavljena je iz raznih čestica, koje možeš rastaviti i koje skupa čine stvar — u tom smislu je svaka naravska stvar compositum physicum. Te čestice za sebe bez obzira na njihov megjusobni odnošaj: jest materia; megjusobni odnošaj čestica: jest forma materije. Na primjer: imamo pred sobom stol, u njem je tvar drva materia, a ono što je stol tako visok, tako okrugao, tako širok itd. to je forma njegova. Forma se može i mijenjati, materia ostaje ista. Materia gdjegod postoji, jest i može biti samo pod stanovitom formom. Tvar drva možemo si misliti da postoji i pod drugom formom nego li je u stolu, ali ne možemo si ju misliti, da postoji bez ikakve forme. Materia sama za sebe još nije stvar, to je ona istom po formi. Ako si mislimo materiju bez ikakve forme, a tako nam je slobodno misliti, ako tako materia i ne postoji, onda je materia nešto mrtva, indifferentna, u redu stvari nije ništa (jer nije ni ovo ni ono), ona je nešto neodregjena, zato nešto pasivna; ona postane nešto, postane stvar, postane živa, odregjena kad nadogje forma. Zato škola kaže: „forma dat esse rei, dat actualitatem". Tako je u svakom „physicum compositum". Ako još dalje u misli držimo rastavljenu materiju od forme, onda ćemo razumjeti, da je prvo u stvari materia, zatim forma — *materia praecedit, forma accedit.* Materia je neodregjena, forma je, koja ju odregjuje — materia est determinanda, forma determinat; kažu to isto formule: materia est determinabilis, susceptiva formam, jer može primiti razne oblike. Materia je nešto nesavršena, manjkava, nepotpuna, forma ju usavršuje, potpunjava — materia est inperfecta, forma perficit. Obadvije skupa nerazdruživo spojene čine stvar kao compositum physicum.

Našli su, da sakramenti imadu sličnosti sa takvim fisičkim compositom. I sakramenat čine dva dijela: riječ i stvar, pa se je opazilo, da izmegju stvari i riječi u sakramentalnom znaku postoji sličan savez koji postoji izmegju materije i forme u naravskoj stvari. Što je u naravskoj stvari materia, to je u sakramentu znak — signum, res; a što je naravskoj stvari forma, to je sakramentu riječ — verbum, oratio. Pa i zbilja u sakramentima ako uzmeš stvar za sebe promatrati, apstrahujući od riječi, koja prati porabu stvari, ona je nešto neodregjeno, nepotpuno, indifferentno. N. pr. voda, koja se upotrebljava u krstu, za sebe sama nešto je neodregjena, jer se može upotrebiti za pranje, piće i t. d., istom po riječi: ja te krstim, postaje odregjena (naime u sakramentalnom redu), kako to sv. Augustin kaže: detrahe verbum, quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Poradi sličnosti odnošaja dakle mislili su bogoslovi, da se oni filosofski izrazi mogu upotrebiti i za sakramente. Ne treba stoga zaboraviti, da se ti izrazi za sakramente upotrebljavaju samo u analogičkom smislu. Jer ako se na to zaboravi, pa se ti izrazi uzmu i kod sakramenata u doslovnom smislu natezati, mora doći do pomutnje pojmova. To se je dogodilo megju inima Maldonatu poznatomu egzegeti i izvrsnomu dogmatisti, koji je pod materijom htio razumjeti sve što je kod sakramenta vanjsko (sve što se vidi, čuje), a forma mu je ono, što ono vanjsko znamenuje. Ali to tumačenje mora se zabaciti, jer se u tom smislu ne upotrebljavaju oni izrazi u crkvi. Onima izrazima nije se htjelo ni više ni manje kazati nego samo to: *stvar* sakramentalnog znaka, bila ona nešto materijalnog što se upotrebljava (materia remota: voda, ulje i t. d.), ili bila ona samo obred, čin primalca ili djelitelja (materia proxima: pranje, mazanje i t. d.), stvar sama za sebe još nije sredstvo milosti, ona je kao što i materia u naravskim stvarima nešto neodregjena, riječ je koja ju istom odregjuje, kao što to radi u naravskoj stvari forma. Riječ kao forma čini od stvari, koja je za sebe još neodregjena, da postane sredstvo milosti. Bez riječi znak je mrtav, jer je nepotpun i neodregjen. Buduć da se materia i forma upotrebljavaju samo po analogiji naravskih stvari, ne treba da se materia i forma u sakramentima fisički sjedini, kao što je to u naravskim stvarima; ovdje je dosta, da se moralno spoje. U sakramentima bo materia i

forma združuju se, da učine *jedinstven znak*, dočim u naravskim stvarima čine *jedinstvenu stvar*. Zato je u sakramentima dosta, ako se materia sa formom spoji tako, da svatko, razborito sudeći, po običnom shvatanju može vidjeti, da oba dijela zajedno znače jednu stvar. Po naravi pako pojedinih sakramenata odlučuje se, kako se usko mora spojiti materia s formom. S toga razloga ne će se iskati jednako usko združenje u sakramentu pokore, koja se obavlja poput suda pred koji dolazi pokornik kao krivac, da se odriješi po oblasti ključeva, i u krstu, koji se zove „lavacrum aquae in verbo vitae".[1]

3. Forma je u stvarima izvrsnija nego materia, jer po formi postaje materia, koja je po sebi nešto mrtva i neodregjena, stanovita, odregjena stvar — forma dat esse rei. Ako je dakle u sakramentima *riječ* forma, onda je u vanjskom sakramentalnom znaku *riječ* izvrsniji i poglavitiji dijel, iz riječi bo izvire i dolazi posvetna moć sakramenata. Riječ je, koja a) materiju izlučuje iz naravske svakidašnje njezine porabe i odregjenja; i b) zajedno sa materijom milost posvećujuću ne samo naznačuje, nego ju *tvori* i prenosi na onoga, na komu se sv. obred obavlja. Sakramentalne riječi dakle posvećuju, one su nosioci, koji prenose višu moć, one su vodiči milosti. Škola to kaže s formulom: *verba sacramenti sunt consecratoria*. Tu istinu i sv. pismo dosta jasno potvrgjuje „Čaša blagoslova, koju blagosivljamo, nije li zajednica krvi Kristove?"[2] Riječi dakle blagoslova posvećuju kalež. Sigurno je, da su i oci riječima pripisivali isto značenje. Tako n. pr. sv. Augustin: accedit *verbum* ad elementum et fit sacramentum. A na drugom mjestu[3] dokazuje, da je Marcion (heretik) valjano krstio, ako je krst dijelio riječima: u ime oca i t. d. Riječi su dakle evangjeoske, koje posvećuju sakramenat i od njih zavisi valjanost sakramenta. Tako i ostali oci. Osobito ističu posvećujuću moć riječi u euharistiji, jer vele, da je *prije riječi* na oltaru kruh, *poslije riječi* tijelo Gospodnje. Da je crkva posvećujuću moć davala sakramentalnim riječima osobito se jasno vidi kod krsta što ga krivovjerci dijele. U sakramentu krsta što ga dijele n. pr. Arijanci bile bi riječi ipak posvetne sve ako bi je oni i krivo prema svojoj heresi razumijevali, dočim ne bi bile sakramentalne ako bi glasile: ja te krstim u ime Boga jednoga i trojnoga, sve ako ove riječi i dopuštaju ortodoksni smisao.

[1] Franz. l. c. p. 37.

[2] Cor. 10. 16. „Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est".

[3] de bapt. l. 3. c. 16.: Si evangelicis verbis: in nomine patris etc. Marcion baptismum consecrabat, integrum erat sacramentum. Izrijekom dakle kaže: verba evangelica esse consecratoria.

Ako se i daje napose riječi posvećujuća moć, tim nije rečeno, da je materia od toga isključena. Materia sa formom tvori milost, jer oboje skupa čine cjelinu.[1]

U toj točki razilazi se protestansko shvatanje od nauke katoličke crkve. Kod njih sakramentalne riječi nemaju nikakve više posvećujuće moći, njihovo značenje u sakramentima je isto koje imaju u svakidašnjoj porabi. Naravske riječi u svagdanjoj porabi mogu buditi vjeru, mogu koga naučiti, tješiti, na pobožnost pobugjivati, može čovjek s njima uvjeravati drugoga o ljubavi i milosrgju Božjem — tu svrhu i nikakvu drugu imaju kad se upotrebljavaju u sakramentalnom obredu. Njihova je zato formula: verba sacramenti sunt concionalia, proti kojoj formuli glasi katolička: verba sacramenti sunt consecratoria. Te formule potpuno označuju bitnu razliku shvatanja sakramentalne forme jedne i druge crkve. Protestanski nauk o vrijednosti forme — sakramentalnih riječi, nuždan je posljedak njihovog nauka o opravdanju. Ako je opravdanje samo spoljašnji čin, koji ne utječe na dušu, koja ostaje i dalje u grijesima, koje joj Bog poradi zasluga Kristovih samo ne prima dalje u krivnju, jer ih je pravednost Kristova kao plaštem pokrila tako, da se ne vide više; ako se grješnik na taj način

[1] „Sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam vis sacramentalis invenitur *in verbis* et *rebus*, prout ex verbis et rebus perficitur unum Sacramentum". S. Thom. l. c. Q. 62. a. 4. ad 4.

*

opravdava samo *vjerom* u zasluge Kristove, a ova se obično i redovito ispovijeda i pobugjuje riječima, onda sakramenti u opće nisu sredstva milosti, te prema tomu nemaju sakramenti ni kao takovi u svojoj cjelovitosti, ni sakramentalne riječi napose, nikakvog drugog značenja ni svrhe, nego da bûde u čovjeku vjeru u milosrgje Božje i da mu jamče, da mu Bog ne će dalje računati grijehe u krivnju. Zato je kod njih, kod podjeljivanja sakramenata sve proračunano i udešeno, da se upravo ta svrha poluči. Sakramentalni obredi imaju kod njih značaj propovijedi a ne značaj posvećujućih znakova. Nje malo smeta, da se kod krštenja djece, koju i oni kršćavaju, ta svrha ne da polučiti. Što će za djecu propovijed, opomene i poticanje na vjeru i pobožnost? Tim je već osugjeno njihovo shvatanje sakramenata.

I katolici priznaju, da sakramentalne riječi mogu, ako se sakramenti primaju u pravom raspoloženju duše, buditi vjeru i poticati na pobožnost[1] — ali to nije kod sakramenata glavna stvar. Pouka i poticanje na pobožnost nije svrha kršćanskih sakramenata, nego oni idu za tim, da opravdaju i posvete, a tu svrhu polučuju i onda i ondje, gdje nije ni moguće, da u koga pobude vjeru i potaknu na pobožnost.

4. Osim bitnih dijelova ima u sakramentima i obreda, koji nisu potrebni za valjanost njihovu, nego ih je crkva tečajem vremena naredila iz korisnih razloga. Za te obrede uči crkva ovo troje: 1. da crkva ima vlast naregjivati je; 2. da su korisni i 3. da je nije slobodno prezirati niti po volji pojedinaca mijenjati.

a) Crkva je ovlaštena naregjivati obrede. Ona bo kao zakonotvorna vlast ima pravo, da sve ono naregjuje, što je po njezinom uvjerenju potrebno, da se proširi i unaprijedi budi

[1] To priznaje i sabor Trientski i osudjuje samo za to heretike, što kršćanskim sakramentima ne daju nikakvu drugu moć i svrhu: „Si quis dixerit, haec sacramenta *propter solam fidem* nutriendam instituta fuisse a. s. „Si quis dixerit, sacramenta novae legis, non continere gratiam, quasi signa *tantum* externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus a. s.“ sess. VII. can. 5. 6.

korist kraljestva Božjeg na zemlji, budi spas pojedinih njezinih članova.

To si pravo prisvaja napose apostol, kada, pišući Korinćanima o sakramentu euharistije, nadodaje: ostalo ću, kada dogjem narediti.[1] Najstarije liturgičke knjige zapadne i istočne crkve kao i najstariji crkveni oci i pisci svjedoče, da su se sakramenti dijelili uz razne obrede, o kojima sv. pismo ništa napose ne spominje, koje je dakle sama crkva naredila. Primjera radi navodimo dva svjedoka drevne crkve, jednoga iz zapada a drugoga iz istočne crkve. Tertulian piše: „Ut a baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in Ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo, et pompae, et angelis ejus; dehinc ter mergitamur, *amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit.* Inde suscepti, lactis et mellis concordiam praegustamus . . . Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies: Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix“.[2]

Sv. Bazilije: „Nam si consuetudines quae scripto proditae non sunt, tamquam haud multum habentes momenti aggrediamur rejicere, imprudentes Evangelium in ipsis rebus praecipuis laedemus, imo potius praedicationem ad nudum nomen contrahemus. Verbi gratia, ut ejus quod primum est et vulgatissimum primo loco commemorem: ut signo crucis eos qui spem collocant in Christo signemus, qui scripto docuit? Ut ad orientem versi precemur, quae nos docuit Scriptura? Invocationis verba cum conficitur panis Eucharistiae et poculum benedictionis, quis sanctorum in scripto nobis reliquit? Nec enim his contenti sumus, quae commemorat Apostolus aut Evangelium, verum alia quoque et ante et post dicimus, tamquam multum habentia momenti ad mysterium, quae ex Traditione non scripta accipimus. Benedicimus autem et aquam baptismatis, et oleum unctionis, imo ipsum etiam qui baptismum accipit. Ex quibus scriptis? Nonne a tacita secretaque Tradi-

[1] 1. Cor. 4. 1.

[2] Tertul. de Corona c. 3. et 4.

tione? Ipsam vero olei unctionem quis sermo scripto proditus docuit? Jam ter immergi hominem, unde haustum? Reliqua autem, quae sunt in baptismo, veluti renuntiare satanae et angelis ejus ex qua Scriptura habemus?"[1] Zaludan je dakle izgovor protivnika, koji poriču crkvi vlast naregjivati obrede, o kojim nema spomena u sv. pismu. Crkva kao zakonotvorna vlast može to činiti, pa se je od najdavnijih vremena, kako nam spomenuti svjedoci potvrgjuju, s njom najizdašnije i služila. Punim je pravom dakle sabor Trientski dogmatičkom definicijom to pravo crkve u obranu uzeo i potvrdio: „Hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in Sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret."[2]

b) Crkva je naredila, da se sakramenti dijele uz sv. obrede, jer su oni vrlo korisni, služe bo na uzveličanje otajstva Božjih. Čovjek vrlo često cijeni nutarnju vrijednost stvari po vanjštini, velebni crkveni obredi kako u opće povećavaju svečanost službe Božje, tako i napose veličaju svete sakramente. Oni zajedno tumače i zorno prikazuju otajstva rječitije i jasnije, nego li sami jednostavni sakramentalni znakovi. Napokon tko će poreći, da obredi pobugjuju na pobožnost i one, koji primaju sakramente i one, koji prisustvovaju svetom činu. Te koristi daje sv. obredima i rimski katehizam.[3]

c) Ako crkva ima vlast naregjivati i uvagjati obrede i ako oni imaju tako izvrsnu i svetu svrhu, to ih onda samo onaj može prezirati i ruglu izvrgavati, koji ne diše duhom crkve ili koji s neznanja ne umije dublje zaviriti u njihovo značenje. Kao što se valja u svemu pokoravati odredbama crkve, tako i ovdje valja poštivati njezine propise. Ako i ne stoji do toga valjanost sakramenta, ipak bi griješio, tko bi samovoljno mijenjao ili ispuštao propisane obrede. „Si quis dixerit, receptos et

[1] Basil. de Spiritu S. c. 27.
[2] Sess. 21. cap. 2.
[3] Cateh. Rom. c. 1. q. 13.

approbatos Ecclesiae catholicae ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse a. s."[1]

6. članak.

Naregjenje sakramenata.

§. 7.

Sâm Krist naredio je sakramente.

1. Sakramenti su redovna sredstva i pravi uzroci milosti, zato je mogao sakramente narediti samo početnik i darovatelj milosti. Milosti pako može dijeliti samo Bog, on sam i nitko drugi može biti početnik sakramenata. Bog bo kao prvi početnik milosti, od koga nam dolazi sve dobro, mogao je sâm narediti vanjske znakove, koji po sebi i od sebe (ex opere operato) tvore i daju milost. Ali kad se radi o milosti kao sredstvu spasenja, mora se upravo misliti na Krista, on bo je u današnjem redu spasenja glava roda čovječjega, glava mystičkoga tijela crkve, koju je kupio i posvetio cijenom svoje krvi. Svaka milost od njega dolazi i bez njega ne daje se nikakva milost. Zato do Krista i kao čovjeka, koji je zaslužio svu milost, stoji, kako će dijeliti svoje milosti i koja će sredstva narediti, da budu vodiči i nosioci njegove milosti; do njega stoji tko će, kako će se i kako dugo dijeliti milost po vanjskim znakovima. „Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos etc."[2] „Sicut misit me Pater et ego mitto vos . . . accipite Spiritum S.: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis".[3] „Crescamus in illo, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministra-

[1] Trid. Sess. 21. can. 2.
[2] Math. 28. 19.
[3] Ioan. 20. 21. 23.

tionis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate".[1] Iz toga što smo kazali za odnošaj Krista prema milosti slijedi: a) u sadašnjem redu spasenja ne može biti sredstva milosti, koje ne bi dobivalo svoju moć i posvedbu od Krista, jer on je zaslužio svaku milost (causa meritoria gratiae); b) ne može biti sredstva milosti, koje se ne bi upotrebljavalo (dijelilo i primalo) u ime Kristovo, jer od njega zavisi kako će se dijeliti i davati njegove zasluge i njegove milosti, koje je on zaslužio; c) ne može biti sakramenata, koji se ne bi oslanjali na zasluge Kristove i zato koje ne bi Krist sam, budi izravno naredio, budi koji ne bi ovisili od njega kao čovjeka, naregjeni po njegovoj volji i njegovoj zapovijedi; jer on je posrednik novog zavjeta, utemeljitelj i glava Crkve i vrhovni svećenik; d) napokon ne može biti sakramenata, na koje bi bila milost tako vezana, da ju on ne bi mogao dijeliti i bez njih, akoprem je on vlast dijeliti milosti dao službenicima u crkvi samo po sakramentima; jer njegova oblast gledeći na milost koju je on zaslužio, ne može vezana i stegnuta biti na vanjske znakove. Izbrojeni razlozi pokazuju da je naregjenje sakramenata ovisilo i od Kristove čovječje volje.[2]

---

[1] Eph. 4. 16.

[2] Bogoslovi razlikuju izmegju vlasti koja ide Krista koliko je Bog i one koja ga ide kao čovjeka, pa prvu zovu potestas auctoritatis, a drugu potestas excellentiae. Spominju i treću koju imadu djelitelji sakramenata kao službenici Kristovi, koju zovu potestas ministerialis. Ako gledaš na Krista kao čovjeka, u koliko je on zaslužio milost, sredstva milosti, dijelenje sakramenata — ste strane on je najviši uzrok sakramenata, in ordine causae meritoriae est causa suprema. Ali ako isporediš Kristovu čovječju narav sa božanstvom i ako gledaš Kristove zasluge i dijeljenje zasluga i naregjenje sakramenata u koliko su djela čovječje naravi, onda je čovječja narav glede na sakramente: instrumentalni uzrok — Dei instrumentum conjunctum. Zasluge bo čovječje naravi Kristove dobile su neizmjernu vrijednost po hypostat. sjedinjenju; otale Kristu i vlast da je mogao narediti sakramente i prenositi svoje zasluge putem vanjskih znakova. Prema Bogu dakle, koga ide najviša vlast (pot. auctoritatis) i glede na milost i glede na sredstva milosti, Kristova je vlast izvedena i toliko je on samo causa ministerialis sa-

Nema dakle dvojbe, da je sam Bog, doslijedno i Krist kao Bog, prvi i vrhovni osnovatelj sakramenata, on bo je jedini mogao vanjskim znakovima dati svrhunaravsku milost. Isto je tako sigurno, da je Krist i kao čovjek poradi hypostatskog sjedinjenja ovlašten bio narediti sakramente, jer dijeljenje milosti kao i sva sredstva milosti dobivaju valjanost i vrijednost iz njegovih zasluga, kao što i cijela služba Božja, na koju idu i sakramenti, dolazi od njega kao vrhovnog svećenika. To je vjerski članak proglašen na saboru Trientskom: Si quis dixerit sacramenta novae legis non esse omnia a Domino Jesu instituta a. s. (Sess. 7. can. 1.)

2. Ako je i sigurno, da je sve kršćanske sakramente naredio Krist, ipak je slobodno pitati: da li je sakramente Krist sâm izravno tečajem vremena kad je još vidivim načinom prebivao megju ljudima, naredio, ili je apostolima dao vlast da je narede, jer i u ovom potonjem slučaju, ostao bi on glavni i poglaviti njihov začetnik. Tako je nastalo pitanje: da li je Krist sâm izravno ili po drugima (mediate) naredio sakramente?

Ako i uči većina bogoslova srednjega vijeka na čelu sa sv. Thomom, da je *mogao* Krist dati svojim službenicima vlast, da ustanove i narede vanjski znak, koji bi nefaljeno tvorio milost, t. j. da mogu narediti sakramenat; to ipak, kad se pita, da li je Krist *u istinu takovu vlast dao* apostolima ili svojoj crkvi, po kojoj bi oni mogli odrediti milosti, koje da stanoviti sakramenti dijele i po svojoj volji odabrati neke vanjske znakove, koji bi onda sigurno svim spremnima dijelili milosti, svi katolički naučitelji uče, da Krist nije dao takovu vlast ni apostolima a još manje kasnijoj crkvi, nego da je on sâm sve sakramente naredio.

---

cramentorum. Prema službenicima pako, koji svu vlast dobivaju od Krista, njegova je vlast vrhovna (pot. auctoritatis) i to na račun onih naslova koje smo gore naveli. „Potestas auctoritatis convenit Christo secundum quod est Deus, licet et potestas excellentiae possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros." s. Thom. 3. q. 64. a. 4. ad 2. Sr. Franzel. l. c. p. 179. sqq.

Prije sabora Trientskog bilo je bogoslova koji su učili, da su apostoli naredili neke sakramente. Tako uče za sakramenat posljednje pomasti Hugo a. s. Victore[1] i Petar Lombardus.[2] Aleksander Alensis kaže za sakramenat potvrde, da je nadahnućem Duha svetog naregjen u saboru Meldenskom (Meaux) i glede na formu riječi i glede na stvarni elemenat, a Duh sveti dao mu je posvećujuću moć.[3] Sv. Bonaventura misli, da je vjerojatno, da su sakramenti potvrde i posljednje pomasti naregjeni poslije uzašašća i poslanja Duha svetog od apostola.[4]

Poslije pako sabora Trientskog svi katolički bogoslovi uče, da je sve sakramente sam Krist naredio. Ne slažu se istina svi u tom, da li je svojom definicijom htio sabor proglasiti taj nauk *kao članak vjerski.* Ali ako to i nije učinio, bilo bi ipak više nego preuzetno biti drugoga mišljenja u tom pitanju, u kom se danas slažu svi katolički učitelji i za koje

---

[1] De sacram. l. 2. p. 15. c. 2.

[2] Lib. 4. dist. 23. „Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab Apostolis institutum legitur. Ait enim Jacobus cap. ult. „Infirmatur quis in vobis? Introducat presbyteros Ecclesiae etc.“

[3] Ne zna se što je zavelo Aleksandra, da je mislio, da je potvrda naregjena na Meldenskom saboru (god. 845.) jer ondje se samo zabranjuje (kan. 44.) naslovnim biskupima (chorepiscopis) dijeliti taj sakramenat, pa se u to ime poziva sabor na zabranu pape Inocencija I. (u početku V. stoljeća) Sr. Mansi T. XIV. p. 829. i Labbé conc. t. 7. p. 1833.

[4] 4. dist. 7. a. 1. q. 1. et dist. 23. a. 1. q. 2. za potvrdu kaže: „Potest dici, melius (ut credo) quod illud sacramentum Christus nec dispensavit nec instituit; quia post ascensionem suam decebat Apostolos confirmari et Spiritum eis ad robur dari“. A za posljednju pomast veli „aliqui dicere voluerunt, omnia sacramenta instituta fuisse a Christo, quoniam ipse fuit legislator .... Sed tamen cum in evangelio sufficienter lex evangelica exprimatur, et evangelica lex contineat Christi statuta et facta, et magis statuta quam facta quomodo probabile est, ut omnes evangelistae sic sub silentio tam nobilia sacramenta (potvrdu i posljednju pomast) pertransisissent, si Christus instituisset ...? Et ideo probabilius alii dicunt, et Magister videtur hoc sentire, imo aperte dicit, quod Spiritus S. per Apostolos hoc sacramentum instituit, sicut supra dictum est de Sacramento confirmationis“.

vojuju odlučni razlozi i sv. pisma i apostolske predaje i koje potvrgjuje i sama gornja saborska definicija. To ćemo pokušati i dokazati iz:

A) Sv. pisma. Ako bi Krist ikomu u crkvi htio dati vlast, da naregjuje sakramente, bez dvojbe bi ju dao apostolima, koji se zovu „utemeljitelji crkve“.[1] Ali sv. pismo apostole nigdje ne zove *osnivači* nego *djelitelji* otajstva Božjih, kao što se i sami apostoli tako zovu. „Tako da nas drže ljudi kao sluge Kristove i pristave — dispensatores — tajna Božjih“.[2] Osim toga se pripovijeda u sv. pismu izrijekom za dva sakramenta — krst i euharistiju — da ih je sam Krist naredio;[3] za druga dva ne tako očevidno ali velikom vjerojatnošću isto se kaže, za pokoru[4] naime i sv. red.[5] Otale se smije zaključiti, da su i ostali sakramenti istim načinom, naime neposredno od Krista naregjeni, jer svi su sakramenti jednako uzroci milosti, a za ni jedan se izrijekom ne kaže, da je naregjen od apostola ili da je kasnije od crkve osnovan. Nije stoga nevjerojatno mnijenje crkvenih naučitelja koji misle, da je Krist naredio ostale sakramente u ono vrijeme, kada je poslije svoga uskrsnuća više put se pokazao svojim učenicima razgovarajući se s njima o kraljevstvu Božjem. „Non ii dies dilectissimi, qui inter ressurrectionem Domini, Ascensionemque fluxerunt, otioso transiere decursu, sed magna in his confirmata sacramenta, magna sunt revelata mysteria“.[6]

B) Predaje. Sv. oci nikada ne razlikuju izmegju neposrednog i posrednog naregjenja, ta im je razlika nepoznata, nego svi naprosto uče i naglašuju, da je sve sakramente Krist naredio i da su svi božanskog podrijetla. Mjesto svih neka

---

[1] Eph. 2. 19. 20. Apoc. 21. 14.

[2] 1. Cor. 4. 1.

[3] Math. 26. i 28.

[4] „Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt.“ Ioan. 20. 23.

[5] „Hoc facite in meam commemorationem“ Luc. 26. 19. Sr. Aemilius M. De Augustinis S. I. De re sacramentaria. Romae ed. altera. 1889. p. 133.

[6] Leo M. Serm. 1. de Ascen. n. 2.

sv. Ambrosije svjedoči, koji otprto kaže, „Auctor sacramentorum quis est, nisi Dominus Jesus? De coelo ista sacramenta venerunt“.[1]

C) Isto se dokazuje iz sabora Trientskoga. a) Riječi saborske definicije: *„sacramenta novae legis omnia fuisse a Jesu Christo Domino nostro instituta“* moraju se razumjeti za neposredno naregjenje i to iz slijedećih razloga: 1. u običnom načinu govora onaj se zove osnovatelj ili utemeljitelj i za onog se kaže da je naredio, ako je sâm neposredno nešto osnovao ili naredio. Mora se dakle uzeti, da se je toga pravila držao i sabor, kad je izjavio, da je Krist naredio sve sakramente. 2. Općenite uredbe u crkvi ili je Krist naredio osobno, dok je vidivim načinom boravio na svijetu; ili su je naredili apostoli ovlašteni na to od Krista; ili ih je napokon naredila poslije smrti apostola kasnija crkva, dakako na ime vlasti, koju je dobila od Krista. Za ove posljednje uredbe kaže se, da su crkvenog podrijetla, da su od crkve, a ne od Krista. One pako uredbe, koje su od apostola, budi da su je samo kao glasnici zakona Božjeg proglasili, budi da su je apostolskom svojom vlašću naredili, jednako se pripisuju *Duhu svetome* kao početniku, a ne Kristu — izuzevši one, u kojima se je Krist i poslije uzašašća iznimno vanjskim načinom prikazao. Priznaju to theologičko pravilo i oni bogoslovi srednjega vijeka, koji su mislili, da su neki sakramenti naregjeni od apostola ili kasnije crkve, pa zato za nje vele, da ih je naredio *Duh sveti* po apostolima. Kad dakle sabor uči, da je *Krist* naredio sakramente, to ih on ubraja u prvu vrstu uredaba u crkvi, u onu naime, koja je neposredno naregjena od Krista, kad je još vidivim načinom boravio na zemlji.

b) Sabor govoreći napose o sakramentu pokore (sess. 14. cap. 1.) i sakramentu sv. reda (sess. 22. cap. 1) tako prikazuje stvar, da je očevidno svakomu, da su ta dva sakramenta neposredno od Krista naregjena — ali sabor ne spominje izrijekom riječ „izravno“ nego se ta riječ razumije. S toga

[1] De sacram. l. 4. c. 4.

istoga razloga valja si tu riječ misliti i u kanonu, gdje sabor u opće za sve sakramente kaže, da su naregjeni (dakle *izravno*) od Krista.

c) Sabor govori u 14. sjednici 1. pogl. o sakramentu posljednje pomasti. Za taj se je sakramenat najviše dvojilo, nije li neposredno naregjen od apostola. Sabor pako jasno razlikuje kod tog sakramenta naregjenje od proglašenja, pa kaže, da ga je apostol Jakob proglasio a Krist naredio „esse vere et proprie sacramentum a *Christo Domino nostro institutum, et a beato Jacobo Apostolo promulgatum*“. Posljednu pomast dakle naredio je *neposredno* Krist; apostol nije ju ni posredno naredio, jer se kaže jasno, da ju je samo proglasio. Kao što pako kod posljednje pomasti govori sabor o neposrednom naregjenju, isto tako se ima razumjeti, kada govori u opće o svim sakramentima.

d) Napokon sabor u sjednici 21. (cap. 2.) jasno uči, da je crkva *„salva illorum* (sacramentorum) *substantia“* mogla naregjivati obrede, koji bi joj se korisni i zgodni činili. Sabor dakle misli, da crkva nije ovlaštena dirati u bit sakramenata, doslijedno, da nije ona ni jedan sakramenat naredila, nego da je to izravno učinio sâm Krist.

3. Da je sâm Krist naredio sakramente, potvrgjuju i udesni razlozi. Sv. Thoma poimence navodi dva:

a) Krist je sam naredio sakramente, jer je korisnije vjernicima, da svu nadu stavljaju u Krista a ne u ljude, i da ne bude u crkvi raznih sakramenata, jer otale bi mogli nastati u crkvi razdori, kao što se je dogodilo u Korintskoj crkvi, gdje su govorili: „Ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae“.[1] Taj se razlog nalazi već kod sv. Augustina, koji kaže, da je Krist mogao, da je htio, dati vlast kršćavati i svomu slugi, ali nije htio to zato učiniti, da se ne bi sluga uzdao u slugu. Stoga i prosvjeduje apoštol, kad je vidio, da ljudi u nj polažu nadu: „Numquid Paulus pro vobis crucifixus est? aut in nomine Pauli baptizati estis? (1. Cor. 1. 13) Pavao je dakle

[1] 1. Cor. 1. 12.

krstio kao sluga, Krist je krstio kao gospodar. Mogao je dakle Krist dati oblast i slugama ali nije htio, da ne bude toliko krstova koliko je sluga. Zato je za sebe Gospodin zadržao oblast kršćavati, slugama je dao službu.[1] Naveli smo opširnije umovanje sv. oca, jer svjedoči, da je sv. Augustin za sigurno držao, da je Krist neposredno naredio sakramente, a apostoli da su samo njihovi djelitelji.

b) Drugi razlog izvodi se iz sadašnjeg reda što ga je Krist naredio za spasenje. Krist je kao vidiva glava utemeljio vidivu crkvu, pa je zajedno naredio sve bitne uredbe u svojoj crkvi, jer su pako i sakramenti takove uredbe, to je on i nje izravno naredio, kad je osnovao crkvu. Apoštoli su namjesnici, upravitelji i učitelji Kristove crkve, pa kao što oni ne smiju osnovati druge crkve ni propovijedati druge vjere, tako i ne smiju narediti drugih sakramenata: sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.[2]

Bilješka 1. Ako poslije sabora Trientskog i uče svi katolički bogoslovi, da je sâm Krist izravno naredio sve sakramente, pa ako i nije slobodno katoliku drukčije učiti, ipak se ne slažu u tom, da li je taj nauk poslije saborske definicije dogmat vjere.[3] Čini se, da je niječno mnijenje vjerojatnije. Jer sigurno nije sabor ispustio riječ *„immadiate“* iz neopreznosti nego hotimice, a to je znak, da nije htio pod anathemom obvezati vjernike, da vjeruju u izravno naregjenje. To potvrgjuje i svrha ovog kanona. On bo nišani na krivi nauk novotara, koji su učili, da su neki sakramenti ljudskoga podrijetla, pa su je zabacivali kao izmišljotinu ljudsku. Proti tom naopakom nauku uči sabor, da je sve sakramente Krist naredio i zato da su svi

[1] Tract. 5. in Ioan. n. 7.

[2] S. Thom. 3. p. q. 64. a. 2. ad 3.

[3] Bellarmin i Vasquez to tvrde; niječu pako: Suarez i Arriaga, ovi kažu, da je stvar sigurna iz definicije, ali nije formalan dogmat, jer se u definiciji ne kaže „immediate“. Isto tako niječu Ruard Tapper i Jodocus Ravestein doktori Lovanski koji su prisutni bili u saboru; s njima se slažu još Estius, Juenin, Tournely, kardinal Gotti, Drouin i drugi.

svete i časne uredbe u crkvi. Svrha je bila saboru u opće osuditi bludnje novotara, a ne pojedina mnijenja katoličkih naučitelja žigosati kao herese. Vrlo je teško i pomisliti, da su saborski oci htjeli anathemom udariti mnijenje sv. Bonaventure, u čijoj su se školi izobrazili mnogi od prisutnih otaca, koji su poricali dogmatički značaj nauka o izravnom naregjenju. Zato su i mogli Ravestein i Tapper, lovanski bogoslovi, koji su u saboru bili prisutni poslije izdanih kanona o sakramentima, slobodno učiti, da nije dogmatički definirano, da je Krist izravno sakramente naredio.

Bilješka 2. Ako je Krist sve sakramente naredio, to je onda on sam naredio i materiju i formu svih sakramenata, jer to su bitni dijelovi sakramenata. Mogao je pako Krist naznačiti materiju i formu pojedinim sakramentima na dva načina: ili u opće ili napose — sive in genere sive in specie. Kad je n. pr. Krist naredio krštenje, mogao je napose narediti, da se taj sakramenat dijeli vodom izgovarajući: ja te krstim u ime Oca i Sina i Duha svetoga; ili je mogao apostolima dati vlast, da oni sami odaberu i odrede zgodan vanjski znak — materiju i formu. U prvom slučaju je Krist naredio in specie materiju i formu sakramenta krsta; u drugom bi slučaju on naredio materiju i formu samo in genere.

Ako imamo pred očima tu razliku, te ako pitamo, da li je Krist naredio materiju i formu sakramenata samo u opće, ili da li je naredio to i napose, ne može se potpunom sigurnošću na to pitanje odgovoriti. Sigurno je iz sv. pisma, da je Krist u dvama sakramentima — krstu i euharistiji — naredio materiju i formu napose, ali nije tako sigurno za ostale sakramente. Vjerojatnije je ipak, da je i kod ostalih sakramenata naredio one bitne dijelove ne samo u opće nego i napose. Kad se ovdje kaže napose — in specie — razumijemo tu riječ u svakidašnjem značenju, a ne u značenju u kojem filozofi raspravljaju i definiraju tu riječ. Zato ako i učimo, da je Krist naredio materiju i formu svih sakramenata upravo in specie, to zato još ne mora da je odregjenje materije i forme jednako točno u svim sakramentima, nego manje ili više, kako to nosi

sobom narav pojedinih sakramenata. Zato se može sigurno znati, *što je valjana* materia za pojedine sakramente, a ne može se isto tako sigurno znati: što *nije* valjana materia. Tako n. pr. sigurno se zna, da je pšenični kruh, kvasan ili bezkvasan, valjana materia sakramenta euharistije, ali se ne zna sigurno, da nije valjana materia kruh iz zrna druge koje vrste žita, jer se ne zna sigurno, da li takav kruh ne prelazi granice odregjenja, koje je naznačio osnovatelj sakramenata. — Isto tako kad se kaže, da je forma naregjena napose — in specie — ne razumijeva se to odregjenje po slovu riječi, ili po gramatičkom izgovoru, nego po njihovom značenju.

Da je Krist odredio napose materiju i formu sakramenata navode bogoslovi slijedeće razloge:

a) Sabor Trientski uči, da je crkva ovlaštena samo obrede u sakramentima mijenjati, ali ne smije dirati u bitne dijelove — salva substantia sacramentorum. Materia pako i forma bitni su dijelovi sakramenata, oni idu ad substantiam sakramenata. Crkva dakle ne smije nikako dirati u materiju i formu. Ona ih dakle, kad je ne smije mijenjati, nije ni naredila.[1]

b) Samo onda bi smjeli tvrditi, da je crkva dobila vlast od Krista, da odredi materiju i formu kojemu sakramentu, ako crkveni spomenici potvrgjuju, da je crkva tu vlast dobila i u istinu s njom se služila; inače moramo misliti, da je onaj isti koji je izravno naredio sakramente, odredio napose i njihov vanjski znak. Nigdje se pako ne potvrgjuje, ni u spisima otaca ni u saborskim odlukama, da je crkva ikojemu sakramentu odredila materiju i formu ili da je u tom štogod promijenila. Dakle je sâm Krist neposredni osnovatelj sakramenata odredio napose vanjski im znak.

c) Najveća je poteškoća, kako ćeš u sklad dovesti s ovim mnijenjem materiju i formu sakramenta reda, koji se drukčije podjeljuje u istočnoj nego li u zapadnoj crkvi. Kako je naime

[1] Card. Toleto: „Tota Ecclesia, quae non minorem auctoritatem habet, quam Apostoli, non potest mutare formam vel materiam alicujus sacramenti, ut indubitate res est: ergo nec potest instituere, nec instituit; nam cujus est facere, est etiam mutare“, in 3. p. q. 64. a. 2.

poznato u istočnoj crkvi vanjski je znak samo u rukopolaganju, u zapadnoj pako povrh toga i u predavanju crkvenog posugja (patene i kaleža). Jer ako je Krist sam odredio napose materiju i formu svih sakramenata, kako je onda mogla ta razlika nastati? i kako onda katolička crkva može učiti, da je sakramenat sv. reda u istočnoj crkvi valjan?

Da izbjegnu toj poteškoći misle neki bogoslovi, da je Krist u svim sakramentima odredio napose materiju i formu, *izuzevši sakramenat reda*, gdje je to učinio samo u opće.[1] Pokazat ćemo, kad budemo napose govorili o sakramentu reda, da je ona razlika nuzgredna i ne odnosi se na bitne dijelove i dosljedno, da se nije tečajem vremena na materiji ništa promijenilo.

d) Sv. oci kad prosugjuju valjanost sakramenta podijeljenog od heretika, ispituju, da li je podijeljen *s riječima Kristovima*. Drže dakle, da se mora sakramenat dijeliti s riječima, koje je Krist odredio.

e) Sv. Alphons Liguori takogjer brani naše mnijenje, pa se poziva na ugled sv. Thome, koji da takogjer isto tako uči. Potkrepljuje pak svoje mišljenje tim, što Bog sam može čovjeka posvetiti, dakle do njega stoji, da odredi i vanjske znakove posvećenja: „Et ideo . . . oportet uti rebus ex *divina institutione* determinatis“. Da pako ne misli na općenito naregjenje, jasno kaže, jer se poziva na sv. Thomu gdje ovaj upravo isključuje općenito naregjenje. „Etsi idem potest per diversa signa significari (en qualis esset determinatio in genere), determinare tamen quo signo sit utendum (en determinatio in specie) pertinet ad significantem; Deus autem est, qui significat spiritualia.“[2]

Sv. Thoma poslije kako je ustvrdio „ita debet esse divina institutione determinatum, quae res ad significandum assu-

[1] „Juxta opinionem aliquorum theologorum excipienda esset materia sacramenti Ordinis, quae ex eorum doctrina voluntate antecedente solum in *genere* et voluntate demum consequente *in specie* determinata censeri deberet“. Franzelin l. c. p. 47.

[2] S. Alphonsus Theol. Mor. l. 6. tract. 1. c. 1. n. 12.

mantur in hoc vel in illo sacramento", osvrće se na prigovor: da svi sakramenti nisu božanskog podrijetla, jer se u njima upotrebljava koješta, o čem ni spomena nema u sv. pismu, pa odgovara, da one stvari nisu bitni dijelovi sakramenata, nego se upotrebljavaju, da se bûdi pobožnost i promiče duhovna korist primatelja, ili ako su bitne a ne spominju se u svetom pismu, to ih je crkva primila privatnom predajom od apostola — ex familiari Apostolorum Traditione sicut Apostolus dicit (1. ad Cor. XI. 35.): „Cetera, cum venero, disponam".[1]

f) Bogoslovi pozivaju se i na neke razloge prikladnosti. Bog je u sakramentima staroga zavjeta napose naredio vanjski znak, pa zato je zgodno, da mislimo, dok se protivno ne dokaže, da je tako učinio Krist i u kršćanskim sakramentima, jer su ovi mnogo savršeniji; ovi bo ne samo da znače milost, nego ju i tvore.

Da je Krist sâm odredio materiju i formu, zgodno je i stoga, da bude u sakramentima kao i u žrtvi jedinstvenost u crkvi, koja je takogjer jedna, pa treba, da se i u bitnim dijelovima bogoslužja ta jedinstvenost pokazuje. Napokon je sasvim pravo, da se što veće počitanje izkazuje i vanjskim sakramentalnim znakovima. Izkazivat će se pako veća počast kad znamo da je one znakove sam Krist naredio.

Bilješka 3. Već smo napomenuli, da crkva ne smije mijenjati ništa što ide na bit sakramenata. To dakako tim više vrijedi za pojedine njezine službenike. Jer je pako materia i forma bit sakramenta, to je sigurno, da ne bi sakramenat bio valjan, ako se ne bi upotrebila materia i forma, kako ju je Krist odredio. Tud vrijedi pravilo: bitna promjena materije i forme čini sakramenat nevaljanim — invalidum; nebitna pako promjena ne čini ga, istina, nevaljanim, ali dotični službenik teško griješi — illicitum sacramentum. Materia je bitno promijenjena, ako po svagdašnjem i općem sudu ljudi nije više ona ista, koju je Krist naredio. Forma se bitno mijenja, ako smisao riječi nije više onaj isti, koji je u riječima, koje je Krist odredio, nego bitno drugi. Pobliže će se to pravilo razjasniti kod pojedinih sakramenata.

[1] S. Thom. 3. p. q. 60. a. 5. ad 1.

7. članak.

Djelovanje sakramenata.

§. 8.

Sakramenti su u pravom smislu tvorni uzroci i sredstva milosti.

1. Sakramenat je znak milosti, ali taj znak ne samo da znači milost, nego ju upravo tvori i izvodi. Škola to kaže: est signum non mere symbolicum sive speculativum, sed causativum sive productivum gratiae. Drugima riječima, sakramenat je pravi uzrok, koji tvori milost — *causa efficiens* gratiae. To će reći, da sakramenat od sebe i po sebi, neovisno i od zasluge djelitelja i od osobne spremnosti i sudjelovanja primalca, tvori svoje učinke. Čim je vanjski znak valjano upotrebljen, odmah je učinak gotov. To djelovanje sakramenata označuje škola, a po njoj i crkva izrazom: ex opere operato. Ali o tom kasnije.

Ako i uči crkva, da vanjski znak tvori milost od sebe, i da je tvorna snaga u samom znaku, to je očevidno, da vanjski znak nema te snage u sebi po svojoj naravi — vi naturae suae, nego da mu je tu snagu dao sâm početnik milosti — Bog. Zato jest i ostaje Bog kao početnik milosti takogjer i poglaviti uzrok — principalis causa — sakramenata. Jer je pako svaku milost, koja nam je potrebna za spasenje zaslužio Krist, zato je on causa meritoria sakramenata. Kad se dakle i sakramenti zovu pravi uzroci milosti, oni to mogu biti samo kao sredstva — causa instrumentalis. A to znači: Bog je dao svoju milost vanjskomu sakramentalnomu znaku i s njim se služi kod dijeljenja milosti kao sredstvom. To isto znače i formule: sacramenta *conferunt* gratiam, *continent* gratiam, *causant* gratiam, s kojima se crkva služi, kad hoće, da naglasi, da sakramenti djeluju po samom vanjskom znaku, a ne po spremnosti primalca ili djelitelja. Sacramenta conferunt gratiam, t. j. oni ju daju po sebi i od sebe ipso facto kad se primaju,

a ne možebit samo onda, ako čovjeka potaknu na pobožnost ili ako u njem pobude vjeru. Sacramenta continent gratiam t. j. Bog ih je odredio za nosioce i vodiče svoje milosti, pa-tzato milost počiva u vanjskom sakramentalnom znaku. Sacra menta causant gratiam t. j. oni su pravi uzroci milosti, istina, ne poglaviti, nego kao sredstva i orugja s kojima Bog milost tvori.

Upravo u tom djelovanju kršćanskih sakramenta stoji ne samo dostojanstvo nego i njihovo bitno obilježje. U tom se bitno razlikuje nauk katoličke crkve od shvatanja svih ostalih akatoličkih sljedbâ. Taj nauk osugjuje ono što uče — ili što su barem s početka učili — novotari, da su sakramenti samo pusti znakovi opravdanja, koji samo jamče, da je čovjek opravdan, ali to ne po njima nego po vjeri; za kršćane u megjusobnom općenju oni su samo znakovi, po kojima se poznaju članovi crkve Kristove. Već smo na drugom mjestu spomenuli, da kršćanski sakramenti jesu to što za nje kažu novotari: oni su znakovi opravdanja, ali znakovi, koji ne samo da znače milost nego ju i tvore; oni su znakovi po kojima se razpoznavaju kršćani, oni takogjer bûde na pobožnost i pobugjuju vjeru, oni su jamci opravdanja. To je sve istina, ali oni još više rade: oni opravdanje za koje jamče, takogjer i daju, pa nisu samo odregjeni za vjeru, nego uz vjeru i za druge krjeposti, koje da oživljavaju, jače i povećavaju ili upravo ulijevaju.

2. Nije teško dokazati iz vrela svrhunaravske objave, da je crkva od postanka svoga uvijek vjerovala i učila, da su sakramenti pravi uzroci milosti, da vanjski znak milost tvori i izvodi kao orugje, s kojim se Bog služi posvećujuć čovjeka i da je učinak sakramenta siguran, ako ga čovjek ne zapriječi. Dokazat ćemo to običajnim redom.

a) Sv. pismo. Nitko ne će u sv. pismu tražiti izrijekom napisane tehničke izraze — causa efficiens instrumentalis ili opus operatum — s kojima se kasnije u katoličkim školama bogoslovi služe, da čim točnije i jasnije označe objektivno djelovanje sakramenata, kako ga je katolička crkva od početka učila, i koji su upravo zato, jer su u tu svrhu zgodni, općenito prihvaćeni u crkvi, koja im je dogmatičkim definicijama osigurala trajnu vrijednost i porabu. Ali ono, što oni izrazi kažu, naći ćemo u sv. pismu na razne načine objavljeno. Buduć da sv. pismo nigdje ne govori u opće o sakramentima, nego o pojedinima, zato će nam slobodno biti, da od jednoga zaključujemo na ostale. Sv. pismo najčešće govori o krstu kao prvom i najpotrebitijem sakramentu, pa uvijek o njem tako govori, da je očevidno, da vanjski znak kao takov tvori milost. Poimence: 1. sv. pismo posvećujuću milost, Duha svetog ili spas, nadovezuje i naprosto pripisuje sakramentalnom znaku: „Tko uzvjeruje i pokrsti se spasit će se“.[1] 2. krst je sredstvo po kojem nam se opraštaju grijesi i daje milost: krst pere grijehe (Djel. ap. 22. 16.) vjerujući i pokajnici krste se na oproštenje grijeha (1. Cor. 6. 11.) Pokora se, istina, uzima kao uvjet, ali krst je, koji otpušta grijehe. U tom je razlika izmegju krsta Ivanova i Kristova, onaj je poticao na pokoru, koja je onda opravdavala, zato se zove njegov krst „krst pokore“; Kristov krst izravno preporagja, zato se za njega kaže, da je krstio u Duhu sv.[2] 3. sv. pismo uči: da se preporagjamo *iz vode* i *Duha* svetog. „Ako se tko ne preporodi iz vode i Duha svetog, ne će unići u kraljevstvo nebesko“.[3] Čovjek se dakle obnavlja, preporagja, a to je isto, kao da kažemo, čovjeku se opraštaju grijesi i dobiva milost posvećujuću po Duhu sv. i po vodi. To će reći drugim riječima: *voda ili pranje vodom*, uz stanovite riječi — dakle vanjski znak krsta — preporagja ili obnavlja čovjeka, dakako kao sredstvo; i *Duh* sv. kao početnik svakog posvećenja, posvećuje kao poglaviti uzrok.

Dakle viša, svrhunaravska, Božja moć i vanjski elemenat voda, moraju se složiti i sjediniti, da čovjeka preporode; jedno bez drugog ne dostaje. Lijepo to kaže Tertulian: „*invocato Deo supervenit statim spiritus sanctus de coelis, et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim*

[1] Marc. 16. 16.

[2] Ioan. 1. 33.

[3] Ioan. 3. 5.

sanctificandi combibunt".[1] Na koje riječi zgodno opaža Maldonat (in Ioan. 3. 5.) da moraju znak i milost — voda i Duh sv. — gotovo sklopiti bračnu svezu, da uzmognu roditi novi svrhunaravski život. Kao što se kaže za vodu da nas preporagja, isto tako veli se, da se *rukopolaganjem* apostola dobiva Duh sveti (Act. Ap. 8. 18.) i da je milost u čovjeku po *rukopolaganju* (2. Tim. 1. 6.) Vanjski dakle znak upravo tvori i prenosi na čovjeka milost, on je dakle pravi uzrok i sredstvo milosti. 4. Još bolje, ako je moguće, ističe se, da je sakramentalni znak sredstvo milosti, kad se krst naprosto zove „kupka preporogjenja i obnovljenja Duha sv." ili „kupka vode u riječi života". „Secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti".[2] „Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo vitae".[3]

Ako isporedimo i pravo ocijenimo biblijske izjave, jasno je, da se u njima uči dvoje a) posljedak i učin sakramenta jest: otpuštenje grijeha, preporogjenje, obnovljenje, milost Božja, Duh sv. b) uzrok onih učinaka nije ni vjera ni pokora, koja razumije se, kod odraslih mora biti, a ni drugi čini krjeposti u primalcu, nego uzrok je onih učinaka: vanjski znak, pranje, kupka vode, voda, rukopolaganje. A to je drugim riječima: sveto pismo uči, da sakramenti upravo tvore i izvode milost, da su sredstva milosti — causae efficientes instrumentales gratiae.

2. Predaja. Sveti oci isto uče, kao što je to vidjeti iz raznih načina i prispodoba, s kojima se služe, da opišu i razjasne učinke sakramenata. a) Kažu, da uslijed posvećujuće riječi upada Duh sv. ili njegova svrhunaravska moć u vanjske znakove vode, ulja, i ondje ostaje i čini prikladnim naravske elemente, da mogu posvetiti čovjeka. Ovamo ide osim svjedočanstva Tertulianova, koje smo već gore naveli, ono što Cyril

[1] de baptis. c. 4.
[2] Tit. 3. 5.
[3] Eph. V. 26.

Jeruzalemski napose uči o krizmi. On veli, da ne smiješ ulje držati za naravsku pomast, jer je ono, poslije kako se je zazvao Gospodin . . . „Christi et Spiritus Sancti donarium, quod *praesentia divinitatis ejus fit efficax* . . . et visibili unguento corpus quidem ungitur, Sancto autem et vivifico Spiritu omnia sanctificantur".[1]

b) Isporegjuju sakramentalnu vodu sa majčinom utrobom, te vele, što je zametku utroba, to je vjerniku voda, jer u njoj se on začinje i ragja, s tom razlikom, da zametak u utrobi treba vremena da se razvije, u vodi odmah dozrije i usavrši se.[2] Duh sveti dao je Mariji da rodi Spasitelja, isti daje, da voda preporodi vjernika — *ut regeneret unda credentem*".[3] Zato sv. Cyprijan zove sakramentalnu vodu „unda genitalis";[4] i zato je u drevnoj crkvi riba u vodi rogjena, bila symbol kršćana „*nos enim pisciculi in aqua nascimur*".[5] U istom smislu isporegjuju moć Duha svetog, koja podjeljuje vodi snagu da razumnu dušu preporagja, sa Duhom Božjim, koji se je, po svjedočanstvu Genes. 1. 20., nosio nad vodama i dao im moć, da rode dušu živu — animam viventem.

c) Sv. oci unutrašnji učin sakramenata pripisuju upravo vanjskom znaku. Čim vanjski znak takne tijelo, već je gotov učin u duši. Tertulian u tom smislu opisuje učin od pet sakramenata: *Caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecretur, caro signatur ut anima spiritu illuminetur, caro corpore Christi et sanguine vescitur ut anima de Deo saginetur.*[6]

d) Sv. oci to i neizravno potvrgjuju, kad se čude otajstvenoj snazi vanjskog znaka i u čudu pitaju, otkale naravskim elementima ta moć, da mogu svrhunaravske milosti dijeliti i grijehe otpuštati. Ako sakramenti samo pobugjuju vjeru ili

[1] Cathes. 21. mystag. 3. n. 3.
[2] Chryst. in Ioan. hom. 26. al. 25. n. 1.
[3] s. Leo M. Serm. de nat. Dom. IV.. et V.
[4] ep. 1. ad Donat. p. 2. ed. Baluz.
[5] Tertul. de bapt. c. 1.
[6] De resur. carn. c. 8.

jamče, da nam je Bog neposredno dao svoju milost, nema mjesta čugjenju i nema razloga pitati: „*Unde tanta vis aquae, ut corpus tangat et cor abluat?*“[1] Kako da se razumije inače, kad oni uče, da je *neizreciva sila* sakramenata — sacramentorum vis inennarabiliter valet plurimum;[2] da je preporogjenje čovjeka u sakramentu krsta isto tako otajstveno i zagonetno, kao naravsko rogjenje (Gregorij Nyss.). Ako isporedimo izjave crkvenih otaca, priznat ćemo: 1. da je crkva uvijek i posvuda učila i vjerovala, da vanjski sakramentalni znak tvori u duši čudni neki i otajstveni učin 2. taj učin nije u tom, što sakramenti s pomoću djelujuće milosti pobugjuju u čovjeku čine krjeposti vjere, ufanja, pokore, a oni onda istom, da opravdavaju čovjeka 3. nego sakramenti čovjeku grijehe otpuštaju, preporagjaju ga, posvećuju ga. Oci su dakle javno, svečano i složno vjerovali i učili, da je u samim vanjskim znakovima svrhunaravska moć, jer se po njima dijeli posvećujuća milost.[3]

e) Isti nauk potvrgjuju crkvena vjerovanja i najstarije saborske odluke. U vjerovanju nicejsko-carigradskom ispovijedamo: vjerujem u jedno krštenje na otpuštenje grijeha. A na saboru Milevitanskom II. potvrgjeno je „Parvuli *in remissionem peccatorum veraciter baptizantur,* ut in iis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt“. Krst je odregjen, da otpušta grijehe; on dakle ne jamči samo, da nam je s druge strane došlo otpuštenje, nego on nam upravo sâm neposredno grijehe otpušta. Da su sakramenti po shvatanju katoličke crkve pravi uzroci milosti, vidi se iz Eugenovog dekreta: *Novae legis sunt septem sacramenta . . . quae multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant, haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.* Napokon uči i sabor Trientski sess. 7. can. 6.: „*Si quis dixerit, sacramenta non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam, non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae et notae quaedam Christianae professionis, quibus homines fideles discernuntur ab infidelibus, anathema sit.*“ i can. 7.: „*Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, sed aliquibus et aliquando, etiam si rite ea suscipiant a. s.*“

[1] s. Aug. tract. in Ioan. 80.
[2] s. Aug. contr. Faust. l. 19. c. 11.
[3] Sr. Franzel. l. c. p. 63.

f) Napokon naš nauk potvrgjuje prastari običaj crkve, koja kao što je poznato, krsti djecu prije nego su došla do razuma. I djeca se krste na otpuštenje grijeha; kod njih pako sakramenti ne mogu na drugi način (n. pr. jamstvom, obećanjem, poticanjem, pobugjivanjem) davati milosti nego jedino da ju kao sredstva tvore i u dušu ulijevaju. Zato je crkva od najdavnijih vremena krstila i odrasle katehumene, ako su izgubili porabu razuma, kao što se i teški bolesnici (kršćani dakako) ako su i u bezsvjestici sakramentalno odrješuju. Ta praksa ima jedino smisla, ako se osniva na pretpostavki, da sakramenti kao takovi tvore i daju milost.

§. 9.

Sakramenti djeluju ex opere operato.

1. Kad crkva kaže, da sakramenti djeluju *ex opere operato*, hoće da istakne i naglasi, da sakramentalno djelo (ono bo je taj opus operatum) za sebe i neodvisno od ičijeg sudjelovanja (to je opus operantis) proizvagja svoje učine. Što se tiče samoga imena, ono se upotrebljava od 13. stoljeća. Misli se, da je prvi bio, ili barem megju prvima, koji se njim služio pariški doktor Petar Piktavijski (umro g. 1205.), a poslije njega Inocencije III., koji je od g. 1180. u Parizu boravio na naucima. Nalazi se taj izraz i kod Guilelma iz Auxerra u 13. stoljeću, za koga se takogjer misli, da je prvi sastavne dijelove sakramenta prozvao materijom i formom. Izraz se je svidio bogoslovima, pa je općenito prihvaćen u školama, a napokon ga je i crkva usvojila i potvrdila. Sabor Trientski sess. 7. can. 8. uči: „*Si quis dixerit, per ipsa novae legis sa-*

cramenta non conferri gratiam ex opere operato, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere; a. s."

Što se tiče gramatičkog izgovora, riječ operatum ima se uzeti u pasivnom značenju i znači: djelo koje je učinjeno. Prigovaraju neki pasivnom značenju, jer da je proti duhu dobre latinštine, da se riječ operor upotrebljava u pasivnom značenju. Prigovor nije opravdan, jer operatum uzima pasivno već Laktancij de Inst. div. VII. c. 27. „susceptis *operatisque* virtutibus"; a i sv. Augustin „a femina nobili Lucilla *operata* corruptio".[1] I u sv. pismu upotrebljava se pasivno: *promereri*,[2] *exhortari*, *consolari*[3] i često *interpretari*. Krivo imadu dakle, koji s gramatikom u ruci hoće da dokažu, da se opus operatum odnosi na djelo otkupljenja, koje je izvelo i dovršilo naše spasenje — opus operatum est opus Christi, quod in cruce operatum est nostram redemptionem. Djelo Kristovo na križu jest: opus operantis scilicet Christi, i ono je, istina, uzrok koji milosti tvori, ali to nije značajno samo za sakramente, nego vrijedi za sve milosti i one, koje dobivamo izvan sakramenta, jer sve dolaze od Krista, koji nam ih je svojom mukom i smrću zaslužio. Opus operatum pako, kako se ta riječ upotrebljava u crkvi, ima da naznači, kako upravo posebnim načinom djeluju kršćanski sakramenti. Bogoslovi su dakle a po njima i sabor Trientski uzeli operatum u pasivnom značenju, a tko bi htio zato prigovarati školasticima, jer da su se s tim ogriješili o duh latinskog jezika, njima odgovaramo sa svetim Augustinom: melius est, ut nos reprehandant grammatici, quam ut non intelligant populi. (In ps. 138. n. 20.)

Što se pako tiče same stvari, opus operatum isključuje opus operantis, t. j. zaslugu onoga koji radi, te znači da vanjsko djelo samo po sebi djeluje bez obzira na zaslugu budi primalca budi djelitelja. Kada dakle crkva uči, da sakramenti

[1] de unit. Eccles. c. 25.
[2] Hebr. 13. 16.
[3] 2. Cor. 1. 4. 6.

daju milost ex opere operato, onda ona tim hoće nešto da positivna tvrdi a nešto da poreče. Positivno hoće da kaže: vanjski znak naregjen od Krista sam od sebe, neposredno tvori i daje milost, negativno: tu moć nemaju sakramenti ex opere operantis, t. j. sakramentalnu milost nije proizveo svojim osobnim činom ni primalac ni djelitelj. Ali treba pamtiti, da opus operatum isključuje samo *zaslužna* djela i primalca i djelitelja, ali ne isključuje *sva slobodna djela* ni djelitelja, jer ona su potrebna da se zgotovi i obavi opus operatum; ni odraslog primalca, jer su ona potrebna ili da opus operatum bude valjan, ili da se otstrane zapreke, koje ne dadu milosti, koja dolazi od sakramenta (opere operato), da se ulije u dušu. Budući da vanjski sakramentalni znak tvori milost sâm od sebe, to se ipak jer mogu u odraslima biti zapreke, koje ne će dati, da se ona i zbilja primi, u kanonu 6. nadodaje: „sacramenta conferre gratiam *non ponentibus obicem*"; a u kan. 7.: „dari gratiam per sacramenta semper et omnibus *quantum est ex parte Dei*".

Kad crkva uči, da kršćanski sakramenti djeluju ex opere operato, to ona ne će tim da kaže, kao što joj to podmeću novotari XVI. stoljeća, da sakramenti bez ikakvog sudjelovanja primalca, dapače i proti njegovoj volji, silom narivavaju svoju milost. Ona ne će onom rečenicom niti da kaže, da sakramenti sami od sebe po svojoj nutarnjoj moći neovisno od utjecaja Božjeg milost tvore, jer da se je tobože Duh sv. odrekao moći posvećivanja i prenio ju na vanjski sakramentalni znak. Dosljedno izvraćaju nauk katoličke crkve, koji kažu, da ona uči, da je kod dijeljenja sakramenata suvišno svako sudjelovanje primalca, jer se ne gleda na njegovu osobnu spremnost. To je ili zlobno, ili s neznanja nespretno izvraćanje katoličkog nauka. Kad crkva uči, da sakramenti djeluju ex opere operato, to znači kod katolika: vanjski sakramentalni znak kad se valjano upotrebi, odmah od sebe tvori milost, daje ju i prenosi na čovjeka. Milost nije izvedena ni čovječjom voljom, niti njegovim sudjelovanjem; ni pobožnost, ni vjera, ni vruća želja i čeznja primalca nisu proizveli milosti, niti je mogli izvesti. To je

učinio sakramenat. Hoće li pako čovjek milost, koju je sakramenat proizveo, i koju mu nudi i daje, primiti i s njom se poslužiti, to stoji do njegove osobne spremnosti, koja ne samo da nije suvišna, nego od nje zavisi i mjera milosti koju će primiti, kao što može i sasvim odbiti milost, ako ne ukloni zapreke, koje priječe milosti, da se ulije u dušu čovjeka. Da je to smisao katoličkog nauka, uči jasno sabor Trientski u sjednici 6. pogl. 5. 6. 7., gdje se napose opisuje način, kako se čovjek pripravlja na posvećujuću milost. Ondje se jasno kaže, da je potrebno prije krsta pokajati se za grijehe (kod odraslog primalca) i izbrajaju se svi čini, s kojima se redovno čovjek pripravlja na opravdanje, a megju tima na prvom je mjestu vjera, bez koje se nitko ne opravdava; za tim mržnja na grijehe i odluka, da će se započeti nov život. U kanonu 9. naročito se uči, da se čovjek vlastitom voljom mora pripraviti i usposobiti za opravdanje.

Napokon je sabor uzeo u obranu katoličke učitelje proti izvraćanju njihovog nauka od strane reformatora, jer pošto je u sjednici 14. pogl. 1. i 4. izbrojio mnogovrsne načine, kako se čovjek pripravlja za milost u sakramentu krsta i pokore, nastavlja ovako: *„quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum poenitentiae, absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia Dei docuit neque sensit“*. To je smisao kanona 6. 7. 8. sess. VII. koje smo gore naveli, u kojima crkva po redu uči: a) kršćanski sakramenti daju svima milosti koji ne stavljaju zapreka; b) sakramenti, ako se valjano prime, daju milosti uvijek i svima *koliko to do Boga stoji;* i c) sakramenti daju milosti ex opere operato i sama vjera u Božja obećanja nije dovoljna, da se dobije milost.

3. Ne treba napose iz vrela svrhunaravske objave dokazivati, da sakramenti djeluju ex opere operato, jer to je nuždan posljedak predjašnje these, u kojoj je dokazano, da su sakramenti pravi uzroci milosti. Škola i drugo nije htjela ništa s novim tehničkim izrazom — opus operatum, nego, da sa svake strane osigura i obrani nauk, što ga je crkva uvijek učila,

da su naime sakramenti uzroci, sredstva milosti. Opus operatum upravo to i naglašuje, da naime sakramentalni izvanji znak milost tvori neposredno, a ne možebit istom posredovanjem vjere, pokore ili u opće posredovanjem zasluga primalca. Jer da tako sakramenti daju milost, onda bi uzrok milosti bila vjera, pokora, a sakramenti bi bili uvjeti milosti ili samo znaci nutarnjeg posvećenja. Ali da ipak navedemo i nekoliko izvjesnih svjedočanstva, koja potvrgjuju vjeru crkve, da osobna zaslužna djela ni primalca ni djelitelja ne izvode milosti, pozivamo se na svjedoka, koji je imao višeput zgodu u prepirci sa Donatistima točno i opširno izložiti što crkva uči i vjeruje. Mislim sv. Augustina koji piše: *Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum, a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem.*[1]

Praktički crkva ispovijeda vjeru u opus operatum krstom djece. Ako se na krstu otpušta djeci grijeh, dosljedno ulijeva posvećujuća milost, jasno je, da krst te učine tvori od sebe ex opere operato, jer kod djece ne može biti nikakov opus operans. Zato se punim pravom već Milevitanski i Oranški II. sabor poziva na krst djece i iz njeg dokazuje, da kršćanski sakramenti imaju objektivnu vrijednost, koja nikako ne stoji do ničije subjektivne spremnosti.

4. Sakramenti tvore koliko je do njih, samo ako se valjano obave, uvijek i nefaljeno milost (in actu primo et objective); ali tu milost dobivaju i primaju (gratia in actu secundo et subjective) samo oni u kojima nema nikakvih zapreka milosti (non ponentibus obicem). To je nuždan uvjet za svakoga, tko želi, da se okoristi milošću, koju kršćanski sakramenti od sebe kao sredstva milosti izvode i tvore. Ta klausula ne krnji u ničem objektivnu vrijednost i djelovanje sakramenata. Jer djela primalca, koja otstranjuju zapreke milosti, nisu nikakovi uzroci, koji pomažu da se milost stvori i izvede, nego su samo uvjeti, pod kojima se gotova već milost ulijeva u dušu.

[1] Contr. Cresconium l. 4. cap. 16.

Ti su uvjeti nužni za svaki uzrok, on bo može djelovati samo ondje, gdje nagje prikladno polje i pristupan predmet svomu djelovanju. Da vatra gori, treba mu gorive tvari; tvar nije uzrok vatri, jer ga ona ne izvagja, nego je nuždan uvjet, da vatra gori. Da se to bolje razumije, treba znati, što je obex gratiae?

Ako čovjek nije spreman da mu se ulije milost, onda se kaže, da je u njem zapreka milosti — obex gratiae. Čovjek pako može na dva načina biti nespreman za milost.

Ili je u opće nespreman za milost — obex gratiae *simpliciter dictus*, ili je nespreman samo donekle i u nečemu prema redu, što ga je Krist odredio za posvećenje čovjeka — obex gratiae *secundum quid*. U prvom slučaju ne može čovjek primiti nikakovu milost, u drugom ne može primiti obilniju, veću milost.

Zapreka daklem *milosti* (obex gratiae) uzrokuje, da čovjek ne može primiti milost i mora se razlikovati od *zapreke sakramenta* — obex sacramenti, koja uzrokuje, da čovjek ne može valjano primiti sakramenat. Tako je n. pr. pomanjkanje krsta zapreka sakramenta — obex sacramenti, jer se bez njeg ne može valjano primiti ni jedan sakramenat. Zdravlje je zapreka sakramenta, jer zdrav čovjek ne može valjano primiti sakramenat posljednje pomasti; ženski spol je zapreka sakramenta sv. reda itd. Zapreka milosti — obex gratiae — ne čini čovjeka nesposobnim za sakramenat, nego priječi, da se ulije u dušu milost sakramenta, i zato ona znači neki moralni nedostatak; zapreka pako sakramenta ne da, da se valjano podijeli sakramenat i obično znači fisički nedostatak. Kažemo obično, jer ne mora zapreka sakramenta uvijek biti fisički nedostatak. Tako je pomanjkanje potrebne volje i odluke kod primanja sakramenata i zapreka milosti i zapreka sakramenta. Isto je tako kod sakramenta pokore pomanjkanje pokajanja i zapreka milosti i zapreka sakramenta, a to zato, što je pokajanje i potrebna spremnost i ujedno materia toga sakramenta.

Zapreka milosti uzrokuje dakle, da čovjek nije spreman za milost. On ju ne može inače primiti, nego da zapreku otstrani

svojim vlastitim, slobodnim, svrhunaravskim djelima, koja ga onda čine spremnim za milost. Treba dobro pamtiti, da crkva ne traži za dostojno t. j. spasonosno primanje sakramenata spremnost za to, da se zasluže milosti, nego da se otstrane zapreke milosti. Stoga sabor uči, da sakramenti djeluju i daju milost „non ponentibus obicem“ a ne kaže „bene dispositis“. Otale se razabire, da djeca, budući da ne mogu imati nikakove zapreke milosti, mogu sve sakramente, za koje su sposobna, dostojno t. j. s korišću primiti. U njima može biti samo kakov fisički nedostatak, te prema tom, u njima može samo biti zapreka za neke sakramente. N. pr. dijete jedanput kršteno i potvrgjeno, ne može iznova primiti krst i potvrdu. Samo u odraslima mogu biti zapreke milosti. Te pako zapreke milosti nisu jednake i iste za sve sakramente. Za one sakramente, koji su naregjeni, da otpuštaju grijehe, t. j. da podjeljuju *prvu milost*, ne mogu *grijesi* biti zapreka milosti, nego je to pomanjkanje pravoga pokajanja. Za te dakle sakramente postaje čovjek spreman pokajanjem, koje, ako je pravo, ima uza se vjeru, ufanje, želju dobiti posvećujuću milost, mržnju na grijeh i odluku više ne griješiti. To potvrgjuje svrhunaravska objava. „Tko uzvjeruje i pokrsti se, spasit će se; tko ne vjeruje, osudit će se“,[1] „evo vode, što brani meni da se krstim? A Filip mu reče: ako *vjeruješ* od svega srca svojega, možeš. A on odgovarajući reče: vjerujem da je Isus Krist sin Božji“.[2] „A Petar im reče: *pokajte se* i da se krsti svaki od vas u ime Isusa Krista za oproštenje grijeha“.[3] To isto potvrgjuje i sveudiljna praksa crkve od najdavnijih vremena. Crkva je uvijek gore spomenute čine tražila od katehumena i primalaca sakramenta pokore.

Za ostale sakramente, koji su naregjeni za posvećenje vjernika (gratia secunda) zapreka je milosti, ako si je čovjek svjestan, da je u grijehu (conscientia status peccati); dosljedno prava spremnost stoji u stanju milosti, kao što to uče svi

[1] Marc. 16. 16.
[2] Djel. Ap. 48. 36. 37.
[3] Djel. A. 2. 38.

crkveni spomenici. Prema tome se i sakramenti dijele na sakramente živih i mrtvih. Ta razlika kaže, da su neki sakramenti naregjeni za duševno mrtve t. j. koji su u stanju grijeha, a drugi opet za duševno žive t. j. koji su u stanju milosti. Za ove sakramente ne kaže se, da su grijesi kao takovi zapreka milosti, nego grijesi kojih si je tko svjestan — *conscientia* status peccati. Jer ako tko prima sakramente živih u grijesima za koje ne zna, onda pokajanje, koje je pobudio u opće za sve grijehe učinilo ga je spremnim za milost, te će u tom slučaju primalac dobiti milost, koja će dakako per accidens biti prima gratia. To je barem vjerojatno i općenitije mnijenje katoličkih učitelja.

Ali osim izvjesnih zapreka milosti, koje se protive ulijevanju milosti, bogoslovi govore i o zaprekama, koje se protive *obilnijoj* milosti, koje dakle ne uzrokuju, da čovjek nije spreman primiti u opće milost, nego uzrokuju, da nije spreman primiti *obilatiju* milost, koju bi inače mogao dobiti po sakramentu, da je bolje spreman. Sakramenti su naregjeni da tvore i daju milost, ali mjera sakramentalne milosti nije odregjena; mjera milosti zavisi, kao što to crkva izrijekom uči, u prvom redu, istina, od darovatelja milosti od Duha svetog, ali takogjer i od subjektivne spremnosti primalca tako, da tko je bolje spreman, dobiva i veće milosti. Sabor Trientski naročito uči, da milost posvećujuću dobivamo „secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult et *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem*".[1] To se ne smije tumačiti tako, kao da se veća mjera milosti daje onomu, koji je to boljom spremnošću i marljivijim sudjelovanjem *zaslužio*, nego veća se milost daje onomu, koji je svojim sudjelovanjem otklonio onu zapreku, koja bi po odregjenom redu posvećenja smetala, da se *veća* milost ulije u dušu. Svukoliku milost daje sakramenat kao sredstvo milosti ali tako, da onomu tko je *bolje* spreman, daje veću milost, a onomu tko je *manje* spreman manju. Otale se razabire da spremnošću u

[1] Sess. 24. cap. 7.

u opće *ne zaslužujemo* milosti, nego je ona samo *uvjet* pod kojim nam Bog ulijeva milost. Kao što je pomanjkanje nužne spremnosti zapreka milosti — obex gratiae simpliciter — tako je pomanjkanje *bolje* spremnosti zapreka *veće* milosti — obex secundum quid. Da su pako ona djela, s kojima se čovjek pripravlja i prikladnim čini za milost, ili što je isto, s kojima čovjek odstranjuje zapreke milosti, samo nužni uvjeti za primanje milosti, a da s njima ne zaslužujemo ni milosti ni povećanje milosti, vidi se već otale, što ona djela s kojima odstranjujemo zapreke milosti, ne možemo inako izvesti, nego pomoću milosti Duha svetoga, koji svoje darove dijeli ne po zaslugama, nego po svojoj volji badava — gratis. Ako to imamo na umu razumjet ćemo i znat ćemo u sklad dovesti sve točke katoličkog nauka, koje se protežu na djelovanje sakramenata. 1. sakramenti su pravi uzroci i sredstva milosti; 2. sakramenti tvore i daju milost ex opere operato; 3. sakramenti, koliko je do njih i njihovog začetnika, daju uvijek i svima milosti; 4. sakramenti daju milosti svima koji joj ne stavljaju zapreka; 5. mjera milosti zavisi takogjer od spremnosti i sudjelovanja primalaca.

§. 10.

Kako i zašto su sakramenti pravi uzroci, a ne samo uvjeti milosti?

1. Da razumijemo i shvatimo, zašto su sakramenti pravi uzroci milosti, a ne samo nužni uvjeti za nju, treba sveudilj imati na umu, da su sakramenti, kada se dijele, *djela samoga Krista Otkupitelja i vrhovnog svećenika*, koje je on sam naredio, da po njima na nas prenosi plodove svoje muke i koje on sam po svojim službenicima obavlja. Da tako treba suditi o sakramentalnim djelima odviše je jasno, a da bi trebalo na dugo to dokazivati, jer svatko uvigja i priznaje, da oni izvanjski znakovi nemaju od sebe posvećujuću moć, nego da ju mogu samo imati, koliko su od Krista naregjeni i u njegovo se ime upotrebljavaju. Sveti su oci imali čestoput zgodu i potrebu, da naročito naglasuju, da sakramente, koji se u

crkvi sveudilj dijele, sam Krist obavlja i to tako, da se svećenicima služi kao svojima slugama; da je on sam vrhovni svećenik, a svećenici njegovi namjesnici, koji mjesto njega, na ime i vlašću njegovom, sakramente dijele. Tako poimence na više mjesta uči sv. Augustin „Hic (Christus) est qui baptizat in Spiritu Sancto; nec sicut Petilianus dicit, jam baptizare cessavit, sed adhuc id agit, non ministerio corporis, sed invisibili opere majestatis“.[1] „Petrus baptizet, hic (Christus) est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Judas baptizet, hic est qui baptizat“.[2]

Ako to pravilo imamo na umu, lako ćemo, kao što rekoh razumjeti, zašto i kako su sakramenti *pravi moralni uzroci* milosti. Krist je djelo otkupljenja završio na križu. Plodove pako otkupljenja po sadašnjoj osnovi spasenja htio je, da na pojedine ljude prenosi vanjskim znakovima. Jer svojom mukom i smrću i to je zaslužio, da je mogao narediti sakramente, po kojima kao svojim sredstvima, da prenosi na ljude plodove svoje muke. On je dakle zaslužio sakramentima svrhunaravsku cijenu i svrhunaravsko dostojanstvo. Cijenu bo svoju i svrhunaravsko dostojanstvo dobivaju sakramenti od dostojanstva osobe i cijene krvi Otkupitelja, koji je mukom svojom zaslužio, da ih je mogao narediti i da ih po slugama svojim dijeli. Sakramenti dakle svrhunaravskom svojom vrijednošću, koju imaju od Krista, prenose plodove otkupljenja na pojedine ljude. To će reći: sakramenti svojom unutrašnjom vrijednošću — dakako dobivenom od zasluga Kristovih — dijele ljudima milosti, koje je Krist na križu zaslužio. U tom smislu i sv. pismo i crkveni oci dovode sakramente u savez sa mukom i smrću Kristovom, te kažu, da ih je mukom svojom zaslužio i od nje da dobivaju svu svoju vrijednost. „. . . Kao što i Krist ljubi crkvu i sebe predade za nju, da ju posveti očistivši je kupanjem vodom u riječi života“.[3] Uzrok zašto se je Krist

[1] Contr. litt. Petil. l. III. c. 49. n. 59.
[2] Aug. in Joan. tract. 6. n. 7.
[3] „Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo vitae“ Eph. V. 25. 26.

predao na smrt jest, da crkvu posveti čisteći ju sakramentom. To će reći: Smrću je zaslužio, da je naredio sakramenat posvećenja; nije samo u času smrti zaslužio posvećenje svoje crkve, nego ju sveudilj posvećuje sakramentom krsta, što ga u crkvi u njegovo ime dijele njegovi sluge; cijena dakle sakramenta dolazi od njegove osobe, jer je smrću svojom zaslužio, da naredi sakramenat tolike vrijednosti i cijene. To isto uče crkveni oci kada kažu, da su sakramenti istekli iz boka Kristova,[1] da su poškropljeni krvlju Kristovom „unde rubet baptismus Christi, nisi Christi sanguine consecratus?“;[2] da imaju vlastitu cijenu poradi onoga, koji ih je naredio;[3] da se kršćavamo u krvi Kristovoj po kupki preporogjenja;[4] da drže (continent) milost.[5] Te izjave potvrgjuju, da su sakramenti pravi moralni uzroci milosti, a ne samo uvjeti pod kojima se ona dijeli. Moralni bo uzrok bitno se razlikuje od uvjeta time, što moralni uzrok u sebi ima moć, vrijednost, cijenu ili izvrsnost, koja *povod daje* fizičkom uzroku da tvori učinak. Uvjet pako nema u sebi takve cijene i vrijednosti i nikako ne utječe na učinak, niti je u njem razlog učinka, nego on samo odstranjuje zapreke, koje stoje na putu uzroku i ne dadu mu da učinak izvede. Tako je n. pr. svjetlo uvjet za vidjenje, ali nije uzrok vidjenju.

Sakramenti dakle nisu uvjeti, nego pravi moralni uzroci milosti. Moralni uzroci dvovrsni su. Ako je u njima vlastita njihova izvrsnost, t. j. ako imaju od sebe cijenu i vrijednost — kao što školastici kažu — ex propria forma permanente — onda je to *poglaviti* moralni uzrok (causa moralis principalis). Ako pako nemaju od sebe i u sebi one vrijednosti, nego ju dobivaju od nekog višega, koji u nje *utječe* i s njima se služi, onda je to moralni *instrumentalni* uzrok. Sakramenti,

[1] Ambrosij, Hrysostom, Augustin, Leo V. Suarez in 3. P. T. 1. disp. 39. sect. 3.
[2] August. in Joan. tract. 11. n. 4.
[3] Id. contr. Crescon. IV. 16.
[4] Hieronym. in Is. I. 11.
[5] Conc. Flor. et Trident.

*

kao što smo izložili, imaju od zasluga i krvi Kristove za nas prolivene svoju svrhunaravsku vrijednost i cijenu, poradi koje svi, koji nemaju zapreka milosti, dobivaju posvećujuću milost, kad primaju sakramente. Oni su dakle pravi moralni uzroci, a nisu samo uvjet posvećenja. Ali oni nemaju one vrijednosti od sebe i u sebi, nego ona se izvodi iz zasluga Kristovih; jer toliko im samo ide svrhunaravska vrijednost, koliko su oni djelo Kristovo, od njega naregjeno i u ime njegovo obavljeno. Zato su sakramenti uzroci moralni instrumentalni milosti.[1]

2. Ali se mogu sakramenti držati i za sredstva *Božja*, kojima se Bog služi da dijeli milosti. Kazali smo, da je Krist mukom i smrću svojom zaslužio sakramente i pribavio im svrhunaravsku vrijednost. Zato je Krist kao čovjek poglaviti moralni uzrok milosti, a sakramenti su njegova sredstva kojima prenosi plodove svoje muke. To je već kazano. Ali čovječja narav u Kristu bila je sredstvo kojim se je Riječ (druga osoba presv. Trojstva) dakle Bog služio, da spasi rod ljudski. Prema tomu sakramenti su *sredstva Krista čovjeka*, ako gledaš na narav u kojoj je trpio i tim zaslužio sakramente, ali oni su i *sredstva Riječi-Boga* ako gledaš na osobu koja je čovječju narav na se uzela i učinila ju svojom naravi. Ali još ima jedan razlog, zašto su sakramenti sredstva Božja. Bog je naime poglaviti začetnik našeg spasenja „*Deus erat* in Christo mundum reconcilians sibi“;[2] zato je on i poglaviti začetnik svih sredstava spasenja, dakle i sakramenata, koje je po Kristu naredio, i kojima se služi, da nas posvećuje kad se dijele i kad ih mi primamo u ime Oca i Sina i Duha svetog. Zato se kaže, da sakramenti nisu samo djela Krista kao čovjeka i stoga nisu samo moralni instrumentalni uzroci milosti, nego su, kao što sv. Augustin kaže „visibilia verba practica“ Krista Boga dakle i Boga Trojednoga, kojima se on služi, da izvanjskim načinom očituje i zasvjedočuje volju, kojom posvećuje i izvodi milost. Moć Božja je, koja kao fisički

[1] Sr. Franzelin l. c. p. 104. sqq.

[2] 2. Cor. V. 19.

uzrok tvori i ulijeva milost; izvanjsko pako očitovanje — expressio sensibilis — te Božje moći jesu sakramenti, koje je Bog naredio i kojima se preko službenika svojih služi na isti skoro način, kao što je izvanjska riječ sina Božjeg „Lazare veni foras“ „puella surge“ (Joan. XI. 43. Luc. VIII. 54.) vanjskim načinom očitovala onu Božju moć i djelovanje, koje je fisičkim utjecajem mrtve uskrisivalo.[1] U tom smislu uče već sveti oci,[2] a poslije njih bogoslovi, *da je u sakramentima Božja svemogućnost* i ona da u njima djeluje. Bog je svojom biti, istina, u svim stvorovima na jednaki način, ali on se ne očituje i ne djeluje u svima na isti način. Posebnim je načinom u pravednicima, posebnim načinom je bio u theofanijama (kad se je vanjskim načinom pokazivao), posebnim je načinom u crkvi — tako je on posebnim načinom i u sakramentima, za koje smo kazali, da su djela Krista kao čovjeka i sredstva milosti Krista kao čovjeka i kao Boga. U tom smislu i stoga gledišta pripisuju oci djelovanje sakramenata prisutnosti Duha svetog, koji tajno djeluje u njima „qui latenter in illis operatur“ kaže sv. Basilij;[3] „Si qua in aqua gratia, ex praesentia est Spiritus sancti“.[4] Ali treba paziti, da se ne shvate krivo te izjave, krivo bi je pako shvatio, tko bi mislio, da je Bog prisutan u sakramentima zato, što je to obećao, kad ih je naredio i da stoga on sam izravno kod dijelenja sakramenata daje svoju milost. U tom bo slučaju ne bi kršćanski sakramenti ništa drugo bili, nego znakovi milosti, te se ne bi naši sakramenti bitno razlikovali od sakramenata staroga zavjeta. One izjave ne poriču, da su sakramenti pravi uzroci milosti, nego kažu da je u njima prisutnost svemogućnosti Božje zato, što su sakramenti moralna djela Kristova i kao takova imadu u sebi svrhunaravsku vrijednost, i da kao takova iziskuju, da u njima posebnim načinom djeluje svemogućnost

[1] Sr. Franc. l. c. p. 113.

[2] Cyr. Hierosol. „quod (unguentum) praesentia divinitatis ejus (Spiritus S.) fit efficax. l. c.

[3] de Spiritu s. c. 15. n. 35.

[4] S. Ambros. de Spirit. s. l. I. c. 6. n. 77.

Božja, s kojom i oni sudjeluju kod izvagjanja posvećujuće milosti. Svemogućnost naime Božja djeluje kod toga kao fisički uzrok, sakramenti pako kao moralni, na isti način kao što je kod uskrisenja Lazara djelovala svemogućnost Božja kao fisički, riječ pako Kristova „Lazare izagji van“ kao pravi moralni uzrok.

Čini se ipak, da se po ovom tumačenju djelovanja sakramenata u kojem se poziva na prisutnost Božje svemogućnosti, koja u sakramentima fisički izvodi milost i s kojom sudjeluju sakramenti kao sredstva milosti, uzima i drži, da su sakramenti instrumentalni *fisički* uzroci milosti. „ . . . quod si sacramenta producerent gratiam per qualitatem physicam eis inhaerentem, physice producerent gratiam; jam vero omnipotentia Dei inexistens sacramentis tamquam virtus eis appropriata supplet vices illius qualitatis inhaerentis; ergo sacramenta dici debent etiam physice producere gratiam, eo quod . . . eis inexistit tamquam virtus appropriata omnipotentia divina physice producens gratiam“.[1] Ako se, kad je govor o djelovanju sakramenata, misli *zajedno* i na izvanjski znak i na svemogućnost Božju, koja u njem djeluje, onda nema nikakve sumnje, da su sakramenti u tom smislu fisički uzroci milosti i dosljedno, da fisički tvore milost. Ali kad se napose izlaže način djelovanja sakramenata i kad se pita, da li fisički ili moralno tvore milost, *uvijek se misli samo na vanjski sakramentalni znak i za njega se pita, kakva mu je uz prisutnu svemogućnost Božju tvorna moć i djelovanje.* Ali to pitanje ne ide u granice ovog članka, u kojem raspravljamo o djelovanju sakramenata koliko su oni moralno djelo Kristovo — actiones moraliter Christi. U tom bo smislu oni su i mogu biti samo moralni uzroci milosti. Tu nema dvojbi mjesta, jer taj zaključak nužno slijedi iz sigurnih načela kršćanske objave. Na ono pako gornje pitanje, koje se proteže samo na vanjski sakramentalni znak, ne odgovaraju bogoslovi

---

[1] Franz. l. c. p. 115. cf. Dominic. Viva Theol. T. II. P. VII. disp. 7. q. 2. n. 5.

jednako, nego su razdijeljeni na dva skoro jednako velika i ugledna tabora. O tom u slijedećem članku.

§. 11.

Sakramenti ne tvore milosti fisičkim utjecajem.

1. U predjašnjoj tesi izložili smo, zašto i kako su sakramenti kao moralna djela Krista pravi uzroci milosti, ne obzirući se dalje na to, da li oni samo moralno ili i fisički utječu u milost. Da su pravi uzroci sigurno je iz načela, koje smo ondje naveli iz svrhunaravske objave. Ali nije sigurno jesu li sakramentalni izvanjski znakovi — materia i forma — od svoga početnika dobili svrhunaravsku moć tako, da fisičkim utjecajem djeluju kod posvećenja čovjeka. Treba dobro pamtiti, da bogoslovi, kad pitaju da li sakramenti fisički ili moralno utječu u posvećenje čovjeka, nikad ne misle na sakramenat u cijelom njegovom opsegu — in sensu adaequato — koliko su naime naregjeni od Krista i dosljedno koliko se u njima očituje i djeluje svemogućnost Božja, jer u tom smislu svi katolici moraju priznati, da sakramenti fisički utječu u posvećenje čovjeka. Nego se ovdje pita samo za vanjski sakramentalni znak, da li je njega naime Krist uzvisio u svrhunaravski red tako, da fisički utječe u posvećenje čovjeka.[1]

Bogoslovi se razilaze u odgovoru na to pitanje. Niječu fisički utjecaj od starijih školastika: Alexander Alensis, Ricardus, Durandus, Scotus sa svima skoro svojim učenicima. S njima se slažu: Melchior Canus, Martin i Bartholomaeus Ledesma, Vasquez, Becanus, Coninck, de Lugo, Pallavicinus, Duhamel, Tournely, Wiceburgenses s velikim brojem novijih bogoslova, megju kojima i Franzellin. Uče pako fisički utjecaj:

---

[1] Quaeritur ergo . . . utrum ***sacramentum seu elementum sensibile et sensibile verbum,*** quae sacramentum tamquam partes essentiales componunt, ***sic a Deo supernaturaliter eleventur, ut per veram actionem physicam concurrant ad sanctificandos homines***: et quaestio his terminis coarctata a theologis communiter intelligitur, cum de morali aut physica sacramentorum causalitate loquuntur. De Augustinis l. c. p. 252.

svi Thomiste, Salmaticenses, Valentia, Suarez, Bellarmin i drugi; od novijih Oswald. Svi ti, ako se i ne slažu u načinu izlaganja, u stvari samoj se slažu, da naime sakramentalni vanjski znak fisički utječe u posvećenje čovjeka. Bilo bi teško i suvišno izbrojiti sve razloge s kojima obje, jednako ugledne stranke, brane svoje mnijenje. Mi ćemo navesti poglavite razloge, poradi kojih se nama čini, da je mišljenje onih, koji su za moralni utjecaj sakramenata, vjerojatnije. Ti će nam razlozi dati prilike, da upoznamo ponajglavnije dokaze i protivne stranke. Napominjemo pako naročito da je ovo pitanje locus liber, te svakomu je slobodno po volji birati, na koju će stranu. Izbor nije lagan, jer svako mnijenje ima razloga za i proti. Ako ćemo ocijeniti umovanje jednih i drugih u opće, čini nam se da je ono Thomista dublje, ali ono Scotista (moralni utjecaj) shvatljivije; ali s druge strane umovanje prvih je tajinstvenije, ovih drugih površnije.[1]

2. Glavni i poglaviti razlog, koji vojuje za moralni utjecaj sakramenata u tom je, što svrhunaravska objava uči, da je Krist naredio sakramente, koji da se sveudilj u crkvi dijele u njegovo ime kao sredstva milosti, i zato da imaju oni svu svoju vrijednost i cijenu iz zasluga Kristovih, jer od njega i po njem tvore i dijele milosti, koje je on zaslužio. To je objavljen nauk i toga se moramo bezuvjetno i doslovce držati, kad se tumači djelovanje sakramenata. *Manje* od toga nije slobodno učiti; *više* pako nije potrebno da se tvrdi, ako nema u svrhunaravskoj objavi naročitih za to dokaza. Bogoslovi, koji uče, da sakramenti osim *svrhunaravske vrijednosti,* koju imaju od Krista svoga početnika, nemaju u sebi t. j. u svom vanjskom znaku nikakve druge moći, koja bi fisički uplivala na izvogjenje milosti, ti bogoslovi — rekoh — ne uče *manje*, nego li je u svrhunaravskoj objavi izloženo i po tom ne ogrješuju se o ni jednu njezinu istinu. Ovo bo mnijenje spasava sve, što se u objavi potpunom izvjesnošću uči za sakramente, da su naime pravi uzroci milosti, a da nisu samo uvjeti za nju. Više pako

[1] Oswald. Die dogmatische Lehre von den heil. Sakram. IV. Aufl. Bd. 1. p. 56.

za sakramente ne treba učiti, jer nema nigdje zato izvjesnih razloga. Poimence ni u sv. pismu ni u apostolskoj predaji, ni u tumačenju i izlaganju katoličkih učitelja ne nalazi se ništa izvjesna, što bi nas sililo, da učimo, da sakramentalni vanjski znakovi upravo fisički utječu u posvećenje čovjeka. To ćemo napose pokušati, da dokažemo.

a) Sv. pismo nigdje ne uči, da sakramenti djeluju fisičkim utjecajem. Istina, čita se ondje, „da se preporagjamo *iz vode*", „spasavamo *po kupanju* preporogjenja", „čistimo *kupkom vode*"; ali onim prijedlozima samo se u opće kaže, da su sakramenti pravi uzroci i sredstva milosti, a ne kaže se, da su oni *fisički* uzroci, jer se na drugim mjestima upotrebljavaju u istom načinu govora i za *moralne* uzroke n. pr. „Preporogjeni ne *od* sjemena koje truhne, nego od onog koje ne truhne *riječju* živoga Boga".[1] „Imamo *otkupljenje po krvi* njegovoj, otpuštenje grijeha".[2] „Krv Isusa Krista *čisti* nas od svakog grijeha".[3] „Tko nas je ljubio i *oprao* od grijeha naših *u krvi* svojoj".[4] Riječi sv. pisma treba tumačiti u opće u običajnom i svakidašnjem njihovom značenju, a ne smije im se podmetati smisao nepoznat ili barem neobičajan, koji iziskuje novo kakvo čudo i čudni utjecaj svemogućnosti Božje. Zato kad sv. pismo uči jednostavno i prosto, da su sakramenti uzroci milosti, treba to razumjeti za takvi utjecaj, koji odgovara naravi stvari o kojoj je govor. Sakramentima pako, kao sredstvima milosti naregjenim od Krista dolikuje, da tvore milost moralnim utjecajem; fisički pako utjecaj bez novog čuda, o kojem se ništa ne spominje, nije ni moguć. Ako se zaboravi na to hermeneutičko pravilo, te ako se odviše natežu gramatičke rečenice, mora se doći do zaključaka, koji su očevidno apsurdni; kao n. pr. da je voda tvar iz koje se kao iz duhovnog sjemena preporagjamo, da je voda jednako kao Duh sveti poglaviti uzrok našeg preporo-

[1] 1. Petr. 1. 23.

[2] Eph. 1. 7.

[3] 1. Ioan. 1. 7.

[4] Apok. 1. 5.

gjenja, jer se u sv. pismu izrijekom kaže, da se preporagjamo iz vode *i* Duha svetog.

b) Ni u predaji nema svjedočanstva iz kojih bi se izrijekom dalo dokazati, da su sv. oci učili fisički utjecaj sakramenata. Crkveni oci i pisci ili u opće govore samo o djelovanju sakramenata ili napose raspravljaju o načinu toga djelovanja. Kad govore o djelovanju sakramenata, onda misle na sakramente koliko su od Krista naregjena sredstva milosti i na koliko djeluje po njima svrhunaravska njegova moć, jer se s njima služi sâm Bog, da tim vanjskim znakovima posveti čovjeka. Kad s te strane promatraju sakramente onda pravo kažu, da sakramenti djeluju vlastitom snagom, da voda preporagja čovjeka, da vanjski znak upija posvećujuću moć, da se u njima nalazi snaga za posvećivanje i čišćenje duša. Svi pako ti izrazi istiniti su, ako sakramenti imaju po zaslugama Kristovim svrhunaravsku vrijednost i cijenu, poradi koje se nefaljeno po sadanjem redu spasavanja po vanjskom znaku daje milost. Pače u tom smislu sakramenti su sredstva, po kojima svemogućnost Božja fisički utječe na izvogjenje milosti. Ali otale ne slijedi nikako, da je Krist i sam vanjski znak podigao u svrhunaravski red tako, da on sam za sebe, bez Božje moći koja je u njem, fisički djeluje kod posvećivanja čovjeka, jer sv. oci upotrebljavaju one izraze za sakramente u formalnom smislu — koliko su naime od Krista naregjena sredstva milosti, a ne u materijalnom smislu, koliko se misli samo na sakramentalni vanjski znak. U ostalom ne smiju se odviše natezati prispodobe, koje oci upotrebljavaju, da čim sigurnije dokažu, da su sakramenti pravi uzroci milosti, jer bi se tako došlo do očevidno besmislenih zaključaka. Takove su prispodobe sa vodama u kojima se ragjaju ribe, sa majčinom utrobom, itd.; ako bi se te prispodobe doslovno tumačile, slijedilo bi, da je voda tvar (causa materialis) iz koje sastoji preporogjeni čovjek.

Izraze svetih otaca koje smo naveli, a i druge njima slične, tumačili su neki bogoslovi u smislu fisičkog utjecaja samo zato, jer su mislili, da je pravi tvorni uzrok samo onaj, koji fisičkim

utjecajem tvori učin, dočim su držali, da je moralni uzrok bitno isto što i uvjet, ili puko zlamenje. Kad bi tako i zbilja bilo, da je naime pravi uzrok samo fisički uzrok, onda bi dakako dokazano bilo, da svi sv. oci uče, da su sakramenti fisički uzroci, jer svi tvrde i uče, da su sakramenti pravi uzroci. Ali to je gotova pometnja pojmova, jer su pravi tvorni uzroci i moralni uzroci. Da ne spominjemo drugih dokaza, dosta je, da kažemo, da su svrhunaravske zasluge čovjeka pravi uzrok vječnog blaženstva. Zasluge pako bez dvojbe utječu u vječno blaženstvo čovjeka moralno a ne fisički.

Kad pako sv. oci napose govore o *načinu* djelovanja, očevidno pripisuju sakramentima moralni utjecaj na milost. Jer oni vele, da sakramenti drže u sebi cijenu krvi Gospodinove, da su poškropljeni krvlju Kristovom, a to znači, da sakramenti djeluju po zaslugama Kristovim — dakle moralno; ili ako izrijekom spominju i govore o fisičkom utjecaju, kažu: vanjski znak djeluje fisički na tijelo, a Bog fisički djeluje na dušu u kojoj tvori milost. „*Sacrum unguentum non amplius commune est* post invocationem Sancti Spiritus, sed *fit efficax praesentia ipsius divinitatis.* Quod symbolice fronti aliisque sensibus tuis illinitur, *visibili quidem unguento corpus ungitur*, Sancto autem et vivifico *Spiritu anima sanctificatur*“.[1] To će reći drugim riječima: vanjski je znak, istina, pravo sredstvo milosti, jer čim takne tijelo, milost se ulijeva u dušu, ali tu moć svrhunaravsku ima znak od Boga, koji, jer je osobitim načinom prisutan u njem, tvori ondje milost. Bog dakle djeluje kroz vanjski znak neposredno na dušu — dakle fisičkim utjecanjem; vanjski znak je sredstvo milosti koliko je u njem prisutan Duh sveti; bez prisutnosti Duha svetog nema u samom znaku ničesa, što bi utjecalo u posvećenje čovjeka.

Kad sv. oci izrijekom kažu, da sakramenti fisičkim utjecajem tvore milost, ili kad barem u opće tako govore o djelovanju sakramenata, da se čini, da misle na takov utjecaj, oni imaju na umu *vanjski znak zajedno sa svemogućnošću Božjom*,

---

[1] S. Cyril. catech. XXI. n. 3.

a ne samo vanjski znak za sebe. Zato se iz onih svjedočanstva ne može ništa za naše pitanje dokazati, jer nisu s njim u savezu, ovdje bo se pita za vanjski znak za sebe, ne obzirući se na svemogućnost Božju, koja u njem djeluje. Ima u nauku otaca poglavlje, koje, kako se barem čini, upravo isključuje fisički utjecaj sakramenata. Oni naime uče, da neki sakramenti oživljuju, reviviscunt sacramenta, to će reći: da neki sakramenti, koji nisu mogli podijeliti milosti poradi zapreke, daju ju naknadno kad se ukloni zapreka. Podjeljuju pako milost kad se ukloni zapreka na *isti način*, kao što ju podjeljuju u času kad se sakramenti obavljaju ako nije bilo zapreke. Nitko pako ne može ozbiljno tvrditi, da sakramenti tvore milost, koja oživi — koja se vraća — poslije kako je uklonjena zapreka, fisičkim utjecajem, jer onda kad se vraća milost, sakramenat je prošao, ne može dakle više djelovati vanjski znak, kojega više niti nema. Milost dakle oživljuje moralnim utjecajem. Na isti način dakle tvore sakramenti milost, kad se primaju bez zapreke.

Neki Thomiste tvrde, da sakramenti oživljavaju milost, poslije kako se je uklonila zapreka fisičkim utjecajem i to da čine oni sakramenti, koji utiskuju duši neizbrisivi biljeg (krst, potvrda, sv. red) po istom biljegu, koji ostaje u duši, ako su se i primili sakramenti u vrijeme kad su bile zapreke milosti; ženidba pako i posljednja pomast, za koje se takogjer općenito drži, da u njima oživljuje milost po nečem „što se ne da pobliže označiti“, ali je slično biljegu (Thomiste zovu to ornatus — ures) poradi česa se ti sakramenti i zovu: quasi characteristica sacramenta. Na to odgovaraju s druge strane bogoslovi: istina je, da bi se Bog *mogao* poslužiti biljegom, da po njem oživi u duši milost, ali je sigurno, da se zato biljeg ne utiskuje u dušu, te stoga nema dovoljna razloga tvrditi, da se Bog s njim u tu svrhu služi. Jer kad se kod primanja onih sakramenata ulijeva zajedno i biljeg i milost, sigurno je, da milost ne dolazi od biljega, nego oboje dolazi izravno od sakramenta, dakle kad se daje milost poslije biljega, jer se nije mogla poradi zapreka dati zajedno s njim, nema razloga misliti, da sada milost dolazi od biljega. Isto tako kad se izgubi posvećujuća milost, što smo ju dobili na krstu, dobiva se iznova u sakramentu pokore, a ne dobiva se fisičkim utjecajem biljega, dakle ne dobiva se fisičkim utjecajem biljega ni onda, kad oživljuje poslije kako se uklonila zapreka. Budući dakle da biljeg ni po naravi svojoj, ni po izvjesnom naregjenju ne utječe u milost; budući da on nije ni sredstvo, koje nadomješta fisički djelovanje krsta, nego je on istom drugi učin sakramenta krsta, zato nema dovoljnog razloga, da se uči, da biljeg fisičkim utjecajem tvori milost.

c) Nauk bogoslova. Bogoslovi koji brane mnijenje protivno fisičkome utjecaju sakramenata, ovako to dokazuju: sakramenti kad tvore milost u duši, već su kao takovi prošli, jer svi osim euharistije sastoje iz stvari i riječi, koje u času prolaze, ono pako što je bilo pa prošlo, ne može sada fisički više utjecati na učin. Jer ako hoćeš, da vanjski znak fisički utječe u milost, prisiljen si tvrditi, da posljednja slovka forme koju izgovaraš, (prije bo nije moguće da je milost podijeljena, jer dok se ne izgovori cijela forma, nije sakramenat gotov) tvori milost. Ali kad se posljednja slovka izgovara, prijašnje su već prošle, a ono što nije više tu, ne može više ni fisički utjecati. Otale nužno slijedi da barem *svi dijelovi* sakramenta ne djeluju fisičkim, nego moralnim utjecajem; zato u vanjskom znaku nema fisičke moći, nego je u njem samo moralna snaga, milost bo ne tvore *pojedini dijelovi* vanjskog znaka, nego sakramenat — *efficientia gratiae non est in ultima indivisibili parte sacramenti, sed in sacramento.* Kad pako branitelji fisičkog utjecaja odgovaraju, da pojedine riječi forme, koje se jedna za drugom izgovaraju čine postepeno cjeloviti govor, i zato se može ono što čini jedan dio, pripisati cjelini, već su priznali moralni utjecaj sakramentalnog znaka. Jer ako n. pr. kod forme euharistije pojedine riječi, koje se jedna za drugom izgovaraju, čine postepeno cjelinu, to sa *fisičkog* stanovišta, jednaki je vez izmegju prednjih i slijedećih riječi forme, koji je i sa riječima koje se u misi izgovaraju neposredno prije forme, pa tako idući natrag dalje, moramo dopustiti, da sve riječi koje se izgova-

raju u misi čine postepeno jednu cjelinu, pa bi se po onom pravilu moralo reći, da cijela misa utječe na konsekraciju. Kad se pako posvećujuća moć sakramenta napose i samo pripisuje zadnjoj slovci forme: ovo je tijelo moje, to se može opravdati jedino tako, da se kaže, da je *moralna* sveza one zadnje slovke sa svetima riječima uža i tjesnija nego li je sa prvašnjima, koje se tijekom mise izgovaraju, i upravo poradi te uzke sveze one riječi skupa sa materijom čine moralnu jedinstvenu stvar, koja Boga nuka, da nefaljeno dade milost. Još nešto. U nekim barem stanovitim slučajevima ne može nikako vanjski sakramentalni znak fisički utjecati na milost. Svaki bo fisički uzrok mora fisičkim dodirom barem sile, koja iz njeg izvire, utjecati na subjekat. To pako nije moguće kod sakramenta ženidbe, ako ga sklapaju osobe koje nisu prisutne kod sakramentalnog djela. Jer tko će sa Thomistima tvrditi, da Bog, koji je svagdje prisutan, čini, da je sakramenat fisički prisutan ondje, gdje se upravo subjekat sakramenta nalazi i da tako kao fisičko sredstvo fisički tvori milost!

Da je vrlo teško istumačiti način, kako vanjski znak može fisički utjecati u milost, najbolje svjedoče sami prijatelji toga mnijenja, kad se u tumačenju ne mogu nikako složiti megju sobom. Jer dočim jedni uče, da Bog vanjskomu znaku daje neko izvjesno svojstvo koje ga kadrim čini, da posvećuje čovjeka; drugi opet kažu, da ne treba misliti na nikakvu izvjesnu vlastitost, jer se Bog može jednostavno služiti svakom stvarju da proizvede svaki učin. Svaka bo stvar u koliko je stvarno biće, ima u sebi kao u klici moć (virtutem inchoatam) da učini sve, što nije inače u sebi nemoguće, ako samo Bog dopuni i nadomjesti nedostatak naravske moći. Takovo svojstvo stvari zovu bogoslovi *potentiam obedientialem activam.*[1]

Ne ćemo da kažemo, kao što to čine neki bogoslovi,[2] da je upravo u sebi nemoguće, da sakramentalni vanjski znak fisički proizvede milost, jer ne poznamo naravi ni tvarnih ni duhovnih bića, poimence ne poznamo naravi svrhunaravske milosti, ne znamo savezâ koji mogu ili ne mogu uz djelovanje svemogućnosti Božje nastati izmegju ćutljivih stvari i duha, ne poznamo sva svojstva i stanja na koje Bog uzdići može stvor, toga svega ne znamo tako izvjesno i točno, da bi mogli unaprijed očevidno znati, što je u sebi moguće ili nemoguće. Ali za to što mi ne znamo očevidno, da je nešto u sebi nemoguće, ne smijemo zaključiti: da je moguće, jer daleko je još do toga. Ako mi ne vidimo očevidno, je li što u sebi moguće ili nemoguće, to će reći drugim riječima, da mi toga *ne znamo.* Neznanje pako nije dovoljan razlog i ne daje nikomu prava, da za ovo ili ono kaže, da je zbilja moguće i to sve dotle, doklegod ne bude ili u samoj stvari ili u svrhunaravskoj objavi našao izvjesnih očevidnih razloga, koji će ga o tom osvjedočiti. Ali kako rekoh, mi ne ćemo da kažemo, da je u sebi upravo nemoguće da sakramenti fisički tvore milost, ali ipak čini se, da ju tako ne tvore. I to zato ne, jer:

[1] Opširno o tom raspravlja Suarez in 3. P. T. 1. disp. 31. cf. de sacram. disp. 9. sect. 1. versus finem.

[2] Sr. de Augustinis l. c. p. 264. sqq.

a) svrhunaravska milost tako nadilazi u svakom pravcu sve stvoreno, i takove izvodi u čovjeku učine (po njoj postajemo dijelnici naravi Božje, hram Duha sv., sinovi Božji) da se ulijevanje posvećujuće milosti punim pravom zove stvaranje (sr. Ps. 50. 2. Ephes. 2. 10). Više je dakle nego vjerojatno, da kao što je kod stvaranja isključen svaki drugi fisički uzrok, da isto tako Bog sâm i milost ulijeva u dušu, a da pri tom nitko i ništa na nju neposredno svojom moći ne utječe, a najmanje da ne utječe ćutljiva stvar ili izvanje djelo. Takav bo način sudjelovanja očevidno je nešto neobičajna i u redu svrhunaravskih stvari, te nije moguć bez novog čuda osim onog, koje već djeluje u samom ulijevanju milosti. Da se pako kod ulijevanja milosti na to misliti smije, treba očevidnih razloga — a tih nema, jer kao što je ozgor izloženo, u svrhunaravskoj objavi nema ništa, što bi nas sililo da to priznamo.

b) To potvrgjuje i ona okolnost, da su se u tom pitanju razišli bogoslovi u dva velika tabora, pa da mnogi prijatelji

fisičkog djelovanja priznaju, da njihovo mnijenje nije ni sigurno a ni potrebno, da se istumači i spasi katolički dogmat.

Kad dakle sami pobornici fisičkog djelovanja priznaju, da je njihovo mnijenje veoma nesigurno i da ne služi mnogo za posvećenje čovjeka — valde incertam et ad hominum sanctificationem non multum conferre[1] — to slijedi, kao što to i gorljivi pristaša[2] fisičkog utjecaja priznaje, da dostaje i moralni utjecaj, da se može kazati, da sakramenti djeluju ex opere operato. Zato mislimo, da se mora napustiti mnijenje koje brani fisičko djelovanje sakramenata, jer se ne nalazi ni u sv. pismu objavljeno, niti ga uče sv. oci, a osim toga vrlo nejasno, da ne kažemo nerazumljivo tumači djelovanje sakramenata. Valja se pako čuvati, kao što pravo opominje Vasquez,[3] da ne tumačimo moć i djelovanje sakramenata tako, da krivovjercima dademo priliku ruglu izvrgavati otajstva naše vjere i da si sami iz ruku izbijemo najače i najuspješnije dokaze, a ti su prije svega oni, koji se nalaze u vrelima svrhunaravske objave. Da se pako i dialektičkim putem ne može lako naprijed, svjedoče nam oni razni načini, gotovo čitavi sustavi, u kojima se Thomiste muče, da iztumače, kako da vanjski znak može fisički sudjelovati kod posvećenja čovjeka.

Bilješka 1. Ako sakramenti i ne utječu fisički na posvećenje čovjeka, nego moralnim djelovanjem tvore milost, to se ipak bitno razlikuju od pretkršćanskih sakramenata. Ovi nisu bili *uzroci* milosti, jer nisu u sebi imali nikakve moći, koja bi na Boga utjecala da dade milost, nego su bili samo uvjeti, koji ako su se ispunili, Bog je davao milosti poradi budućeg Otkupitelja. Kršćanski pako sakramenti su uzroci milosti, jer su djela, koja moralno po slugama svojim izvršuje Krist, da po njima prenosi plodove svoje muke na pojedine ljude, poradi čega u sebi imaju cijenu, koja utječe na Boga tako, da nefaljeno daje milost. (Sravni što smo prije kazali o razlici izmegju kršćanskih i pretkršćanskih sakramenata).

---

[1] Suarez q. 62. a. 6. disp. 10. sect. 2. n. 7.
[2] Idem ibidem.
[3] Vasquez Gabriel in 3. P. q. 62. disp. 132. c. 6. n. 111.

Bilješka 2. Budući da se branitelji fisičkog djelovanja sakramenata pozivaju na ugled sv. Thome, vrijedno je ispitati, što zbilja sv. Thoma o tom uči. Prije svega treba gledati na svrhu, koja je jedino Thomi pred očima bila, a onda na način tumačenja. Jedina mu je svrha, da dokaže, da sakramenti nisu samo uvjeti ili znakovi, nego pravi uzroci milosti. Zato postojano uči, da je u sakramentima neka duhovna i svrhunaravska moć, po kojoj su sredstva milosti. Toliko je iz njegovog nauka sigurno i tko to — ni više ni manje — uči, može kazati, da se glede na djelovanje sakramenata u bitnom i glavnom s njim slaže. Kad pako angjeoski učitelj napose razjašnjuje moć i djelovanje sakramenata, tako govori, da se *može* bez ikakvog izvraćanja riječi njegovo izlaganje tumačiti u prilog moralnog djelovanja. Jer evo kako o toj stvari on uči.

1. Moć sakramenata dolazi i izvodi se iz muke Kristove, i to ne za to, što je on zaslužio, da sakramenti fisičkim utjecajem tvore milost (kao što Suarez tumači) nego što sakramenti prikazuju i nas čine dijelnicima muke Kristove i prenose na pojedine ljude njegove zasluge.[1]

2. Sakramenti su zato sredstva milosti, jer u nje utječu Bog i Krist kao čovjek, a utječu tim, što su naredili, posvetili i što se služe sa izvanjim znakovima, da po njima prenose zasluge Kristove na pojedine ljude.[2]

---

[1] „Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis *copulatur* per susceptionem sacramentorum". 3. q. 62. a. 5.

„Virtus passionis Christi *copulatur nobis* per sacramenta . . . *continuatio* quae est per sacramenta fit per usum exteriorum rerum . . . *a passione Christi* quae est causa humanae justificationis, convenienter *derivatur virtus justificativa* ad sacramenta novae legis" ib. a. 6.

„Sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum . . . *per conjunctionem* ad Christum crucifixum et passum". Quodlib. 12. q. 10. a. 14.

„Sacramenta novae legis non sunt infirma elementa, sed valida, *in quantum* eis passio Christi operatur". De verit. q. 27. a. 4. ad. 14.

[2] Sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum, qui quidem motus attenditur secundum *institutionem*,

3. Sakramenti *zlamenujući* tvore milost, *zlamenovanje* pako u sakramentalnim znakovima nije nikakvo fisičko djelovanje.[1]

4. Sam Bog tvori milost, kad se obavljaju sakramenti; sakramenti su sredstva milosti i to u značenju, kako smo ga gore (pod br. 1.) izložili.[2]

Iz svega se toga vidi, da angjeoski učitelj ne samo, da nigdje ne spominje jasno fisičko djelovanje sakramenata, nego tako o djelovanju sakramenata govori, da se ne mora takov utjecaj ni izvoditi iz njegovog nauka.

8. članak.

Učini sakramenata.

§. 12.

Sakramenti tvore i daju posvećujuću milost.

1. Svi sakramenti tvore milost, oni bo su sredstva milosti. To ne bi ni trebalo napose dokazivati, jer to se razumije po samome pojmu kršćanskih sakramenata i njihovom djelovanju, o kojem smo u prije spomenutim člancima raspravljali. Ali treba da ovdje nešto kažemo o naravi i biti sakramentalne milosti u opće. Akoprem svi sakramenti, izuzevši euharistiju,

---

sanctificationem et applicationem ad eum qui accedit ad sacramentum". De verit. q. 27. a. 4. ad 4.

„Vis spiritualis est in sacramentis *in quantum ordinantur* a Deo ad effectum spiritualem". 3. q. 62. a. 4. ad 1. „Hujusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur . . . *ex institutione Christi, ex qua* virtutem instrumentalem consequuntur". Contr. Gent. l. 4. c. 56.

[1] Sacramentum secundum propriam formam significat, vel natum est significare effectum illum, ad quem divinitus ordinatur; et *secundum hoc* est conveniens instrumentum, *quia sacramenta significando causant*". De ver. a. cit. ad 13.

[2] „Solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus existit: non autem potest aliquid immediate operari ubi non est; tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, *est a solo Deo* 3. q. 64. a. 1.

u času prolaze, to ipak njihov učin nije prolazan, on se ne svršava, kad se zgotovi sakramenat. Sakramenat je dakle djelo, koje uzrokuje stanje. Zato je milost koju tvore sakramenti, milost stanjem (gratia habitualis) t. j. milost posvećujuća. Sakramenti ili istom ulijevaju u dušu milost posvećujuću ili ju množe. Tako se kaže u popularnom govoru; škola zove posvećujuću milost koju sakramenti istom daju: prva milost — gratia prima; množenje pak milosti: druga milost, gratia secunda. Po tom se dijele sakramenti na one, koji daju prvu milost i zovu se obično sakramenti mrtvih, jer se mogu primiti u stanju duhovne smrti, dapače su za takove upravo naregjeni; i na one, koji daju drugu milost i zovu se sakramenti živih, jer su naregjeni za duhovno žive, u kojima onda duhovni život množe i jačaju. Tako djeluju sakramenti po svom naregjenju, ali može se slučajno dogoditi — per accidens — da sakramenti mrtvih daju drugu milost, kad se naime primaju u stanju posvećujuće milosti, kao što to biva u ispovijedi, kad imamo na duši samo lake grijehe. Da je tako, ne treba napose dokazivati, jer slijedi iz naravi same stvari. Sakramenti bo daju svima, koji ne stavljaju zapreka, milosti. Milost posvećujuća nije zapreka sakramentalne milosti. Kad se dakle sakramenti, koji su poglavito naregjeni, da daju posvećujuću milost, primaju u stanju te milosti, to ju sakramenti ne mogu istom dati, jer je već tu, oni će dakle u tom slučaju ili samo umnožiti milost, ili ne će dati nikakove milosti. Ali u tom potonjem slučaju ne bi ni bili sakramenti, jer je u samom pojmu sakramenata, da su sredstva milosti. Oni moraju u svakom slučaju ako nema zapreke tvoriti i dati milost, pa zato, ako ne mogu dati prve milosti, za koju su poglavito naregjeni, daju drugu. To je sigurno. Isto tako mogu sakramenti živih u stanovitim slučajevima dati prvu milost. S dru-

---

„Manus impositio non causat Spiritus Sancti adventum, sed *simul cum manus impositione* Spiritus Sanctus advenit . . . Si samen *impositio manus* dicatur *aliquo modo* causa acceptionis Spiritus Sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiae . . . hoc non habebit manus impositio in quantum est ab homine, sed ex institutione divina". De verit. q. 27. a. 3. ad. 16.

*

gim riječima i sakramenti živih mogu se u stanovitim slučajevima primiti dostojno ako i nije čovjek u stanju posvećujuće milosti. To je sigurno za posljednju pomast, ako ju bolesnik prima u stanju smrtnog grijeha koga ne može više ispovjediti, ali se je za nj pokajao (makar ne savršeno).[1] Sv. Thoma i sv. Liguori misle isto tako i za euharistiju, ako ju čovjek prima u smrtnom grijehu, koji je ispao iz pameti i za koji se dosljedno napose ni pokajao nije.[2] Razlog teologički je isti. Svi sakramenti sigurno daju milost ako nema zapreke. Grješnik pako koji bez svoje krivnje ne zna za grijeh, i koji u dobroj vjeri općenito se pokajavši za svoje grijehe stupa k pričesti, ne stavlja zapreke milosti i zato ju sigurno dobiva. — Prva dakle milost, koju sakramenti daju jest milost posvećujuća.

2. Punim se pravom pita, ako svi i pojedini sakramenti daju milost posvećujuću, zašto ih je više, zašto ih je sedam? Čini se da bi dosta bio jedan samo sakramenat, ili najviše dva, jedan za prvu a drugi za drugu milost. — Istina je, da svi i svaki pojedini sakramenat tvore i daju posvećujuću milost, ali oni osim nje daju još i *posebne, osobite milosti* i zato je potrebno, da ih je sedam. Ta svakomu sakramentu pojedince odregjena milost zove se u užem smislu: *milost sakramentalna.* Nije baš lako kazati, što je za pravo ta milost. Toliko je sigurno, da sakramentalna milost nije djelujuća milost — gratia actualis — sakramenti bo u opće nisu naregjeni da dijele djelujuće milosti, nego se svaka milost, koju dobivamo po sakra-

[1] To mnijenje potvrgjuje i sabor Trientski, kada po riječima sv. Jakoba izbrajajući učine posljednje pomasti veli: „Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cujus unctio *delicta* (u bibličkom i crkvenom govoru ta se riječ upotrebljava za teške grijehe) si qua sint adhunc expianda, ac peccati reliquias abstergit". (sess. 14. c. 2.)

[2] „Potest hoc sacramentum operari remissionem peccati . . . perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet; forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens, consequetur per hoc sacramentum *gratiam caritatis,* quae contritionem perficiet et remissionem peccati". Q. 79. a. 3. „Talis non peccat, imo magis ex vi sacramenti remissionem consequitur." in 4. dist. 9. q. 1. a. 3. sol. 2.

mentima izravno daje za svrhunaravski život duše, koji po toj milosti ili počinje, ili se obnavlja ili usavršuje. Bit će dakle i sakramentalna milost: milost stanjem (gratia habitualis). Na taj bi način osim stanja posvećujuće milosti po sakramentima dolazili do raznih stanja (habitus) milosti. Pa u istinu tako su neki bogoslovi mislili, da je stanje milosti koje nam se ulijeva u raznim sakramentima stvarno različito od stanja milosti posvećujuće. Ali se to mišljenje ne može prihvatiti. Svrhunaravski bo život milosti samo je *jedan* kao što je *jedan* i život naravski i zato ne možemo razumjeti kako bi u njem bila mnogovrsna *stanja* (habitus) stvarno različna? Nema ni razloga, da si pod sakramentalnom milošću mislimo habitualnu milost, stvarno različnu od milosti posvećujuće. Milost bo habitualna daje se, ili da posveti dušu, ili da moći duševne učini prikladnima za svrhunaravsko djelovanje. Dušu pako posvećuje milost posvećujuća; a duševne moći postaju prikladne za svrhunaravsko djelovanje po krjepostima i darovima Duha svetog, koji se uvijek ulijevaju u dušu zajedno sa posvećujućom milošću. Suviše bi dakle bilo, kad bi sakramenti osim milosti posvećujuće, davali još neku novu habitualnu milost, različnu od milosti posvećujuće.

Drugi opet bogoslovi uče, da je sakramentalna milost u svakom pojedinom slučaju osobiti ures ili savršenje milosti posvećujuće — novus perfectionis modus gratiae sanctificantis. U tom bez sumnje ima mnogo istine, ali treba da malo iz bližega promotrimo taj nauk. U milosti posvećujućoj, koja se u sakramentima ulijeva, uvijek se uz nju nalazi i Božje obećanje, da će čovjeka prema potrebi pomagati. Zato milost posvećujuća daje čovjeku pravo, da uvijek kada mu je to od potrebe, u zgodni čas dobije milosti djelujuće. Sakramentalna dakle milost nije ništa drugo, nego posvećujuća milost koliko osigurava čovjeku pomoći Božje, koje će mu biti od potrebe, da polući svrhu dotičnog sakramenta. Svaki je pojedini sakramenat naregjen za stanovitu svrhu, te zato prema različnosti svrhe, milost će posvećujuća osiguravati i razne, prema naravi pojedinih sakramenata, pomoći. Tako se u sakramentu

krsta osim milosti posvećujuće preporogjenja dobiva pravo na osobite pomoći, koje će čovjek u svoje vrijeme trebati, da obdržava Božji zakon i da dostojno može primiti ostale sakramente. U potvrdi osim što se množi milost posvećujuća, daje se pravo na milosti djelujuće, koje su potrebne, da čovjek stalno i neustrašivo ispovijeda vjeru Kristovu. U euharistiji daju se posebne milosti, da se vrše djela ljubavi, koja poglavito hrane dušu. U sakramentu pokore daju se milosti koje su čovjeku od potrebe, da se sigurnije okaju grijesi, potpunije za nje zadovolji i da se u buduće lakše čuva od novih. U posljednjoj pomasti dobiva se pravo na osobite pomoći, da se lakše podnosi slabost koja dolazi od bolesti, da se sigurnije opre napastima gjavla i uzbudi uzdanje u Božje milosrgje. U sakramentu sv. reda daju se osobite pomoći, da se dužnosti novog staleža ispunjuju. U ženidbi, da se čisto u ženidbenom stanju živi, čuva bračna vjernost, održava i njeguje megjusobna ljubav i kršćanski uzgajaju djeca u pobožnosti i strahu Gospodnjem. Tako uči i sv. Thoma, da sakramentalna milost dodaje posvećujućoj milosti posebnu pomoć, i zato se milost posvećujuća koju dobivamo u sakramentu, razlikuje od milosti posvećujuće u opće u tom, što ona prva dodaje pomoć i daje pravo na sve one posebne pomoći, koje su nužne, da se svrha polući dotičnog sakramenta.[1] Tako se po sakramentima dobivaju mnoge i raznovrsne milosti i darovi, prema raznim staležima i dužnostima kršćana. U tom smislu veli Tertulijan: „Caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecretur etc.“

Bilješka. Kad se ulijeva u dušu posvećujuća milost, ulijevaju se s njom u istoj mjeri i svrhunaravske bogoslovske i moralne krjeposti kao i darovi Duha Svetoga. Uzrok je tomu, jer su krjeposti i darovi naravska svojstva milosti posvećujuće. Izrijekom to uči sabor Trientski (sess. 6. cap. 7.) gdje opisuje narav opravdanja pa veli, da se u opravdanju ne otpuštaju samo grijesi, nego se čovjek u duši posvećuje i obnavlja kada prima milost i darove.

[1] 3. q. 62. a. 3. „Gratia sacramentalis addit supra gratiam communiter acceptam . . . quoddam auxilium divinum . . . . sic quoque gratia sacramentalis supperaddit vim et exigentiam intrinsecam, quam non habet gratia habitualis ut sic.“

§. 13.

Krst, potvrda i sv. red bilježe dušu neizbrisivim biljegom.

1. Dogmat je katoličke crkve, da krst, potvrda i sv. red bilježe dušu neizbrisivim biljegom — imprimunt characterem indelebilem. Sabor Trient. jasno uči: „Si quis dixerit in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt; a. s.“[1] Od toga znaka zovu se ta tri sakramenta: sacramenta characteristica. Istom u saboru Trientskom postao je nauk o neizbrisivom biljegu što ga tri sakramenta utiskuju duši formalni dogmat. Prije sabora manjkala mu je crkvena formalna potvrda; dapače u prethodnima zborovima toga sabora, kako pripovijeda historiograf njegov kardinal Pallavicini, htjeli su neki saborski oci, da i dalje vrijedi taj nauk samo kao opće i vjerojatnije mnijenje, ali Seripando od većine, pozivajući se i dokazujući iz djela sv. Augustina prodro je i pridobio i one saborske oce, koji su s početka bili proti formalnoj definiciji, da se je jednoglasno kao dogmat proglasio.[2] Ta nas okolnost dalje ne zanima; danas je to članak vjere. U ostalom već prije sabora Trientskog, papa

[1] Conc. Trid. sess. 7. can. 9.

[2] Ovo su riječi Pallavicini-a „E specialmente è notabile un luogo di Santo Augustino prodotto del Seripando, il quale vivamente pugnò che l'articulo si ricivesse non per più probabile, come alcuni volevano, ma per certo“. Istoria del Concilio di Trento lib. 9. c. 5. n. 3. Mjesto na koje se pozvao Seripando iz sv. Augustina jest posl. 98. n. 5. ad Bonific. i ovako glasi: „Christiani baptismi secramentum, etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat; quae consecratio reum quidem facit haereticum extra Domini gregem habentem characterem, corrigendum tamen admonet sacra doctrina, non iterum similiter consecrandum“.

Eugen IV. skoro istim riječima govori o toj stvari: „Inter haec sacramenta (novae legis) tria sunt: Baptismus, Confirmatio et Ordo quae characterem, id est, spirituale quoddam signum, a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt, et reiterationem admittunt".

Da je nauk taj apostolskog podrijetla, dokazuje se prvo otale, što se je tako, mnogo stoljeća prije nego su novotari stali taj nauk nijekati, složno i općenito vjerovalo u katoličkoj crkvi; a drugo, jer se je tako, sveudilj počev od apostolskih vremena u zapadnoj i istočnoj crkvi više manje naročito učilo.

2. Da sakramenti, o kojima je govor, bilježe dušu neizbrisivim biljegom, rimski pape mnogo prije, nego su to stali pobijati krivovjerci XVI. stoljeća, govore o njem kao o stvari poznatoj, sigurnoj i od svih priznanoj. Inocencije III. odgovara na pitanje: da li se lugjacima i spavajućim po sakramentu krsta utiskuje barem biljeg, ovako: ako tko positivno nije protivan, da primi krst, taj isto tako kao i onaj, koji nedostojno prima krst, ima u duši utisnut biljeg kršćanstva.[1] Vidi se, da i biskup koji ovako pita (Archiepiscopus Arelatensis) i papa, koji odgovara, ni malo ne dvoje, dapače da to kao stvar poznatu priznaju, da krst valjano primljen, utiskuje duši neizbrisivi biljeg. Kleveta je dakle ili neznanje, kada Protestanti iz toga papinog lista izvode, da je istom on prvi učio, da krst utiskuje biljeg.

Isto tako govori o tom kao sigurnoj stvari Gregorij IX. cap. Consultationi,[2] za tim, kao što smo spomenuli Eugen IV. u dekretu za Armenjane i napokon sabor Trientski. Da nije odluka toga sabora ništa drugo nego svečana potvrda suglasne i opće vjere katoličke crkve, dokazuje se osim toga iz jednoglasnog nauka svih katoličkih učitelja. U katoličkim školama počevši od 12. stoljeća složno se je učilo, da tri sakramenta

[1] Decret. l. 3. tit. 42. c. 3. Majores.

[2] „Consultationi tuae taliter respondeo quod eos, qui extra tempora statuta sacros Ordines receperunt, *characterem* non est dubitandum recepisse". An. 1228. ad Archiep. Boranensem. Decret. l. 1. tit. 11. cap. 16.

utiskuju duši neizbrisivi biljeg, pa ako su se bogoslovi razilazili, to je bilo samo u tumačenju naravi sakramentalnog biljega, koju su razni razno shvatali i izlagali. „Da se u nekim sakramentima utiskuje biljeg, *svi noviji* ispovijedaju; ali u načinu kako se utiskuje u dušu, stranom se razilaze, stranom slažu".[1] Značajno je, da i oni bogoslovi,[2] koji su mislili, da se taj nauk ne da ni iz sv. pisma ni iz predaje sigurno dokazati, priznaju, da ga vaskolika crkva ispovijeda i stoga poradi njezinog ugleda, da se mora vjerovati. U crkvi se dakle davno prije, nego se je to stalo izrijekom poricati, vjerovalo složno i općenito, da neki sakramenti utiskuju duši biljeg. Takovo pako općenito suglasje uvijek je u crkvi vrijedilo kao sigurni znak i dokaz apostolskog podrijetla. Zato, ako se u crkvenim spomenicima prije 12. stoljeća i ne bi nalazila jamačna svjedočanstva, niti bi se naročito učilo, da tri sakramenta utiskuju duši biljeg, i onda bi mi kao katolici imali siguran dokaz, da taj nauk dolazi od samih apostola. Znademo bo, da osim sv. pisma imamo drugog jednako uglednog čuvara apostolske predaje: vječno, nepogrješivo i neprekidno apostolsko učiteljstvo; ovo je ovlašteno i po Duhu svetom (charismate doctoratus) kadro, da ono što se u objavi nalazi uklopljeno, naročito izvede, što je dvojbeno, sigurno izloži. Upravo zato treba, da se dvojbene i neizvjesne izjave u sv. pismu i predaji, uvijek tumače onako, kako su se u katoličkoj crkvi uvijek razumijevale i tumačile.

3. Da tri sakramenta, krst naime, potvrda i sv. red bilježe dušu neizbrisivim biljegom i da se zato ne mogu iznovice primiti uvijek se u katoličkoj crkvi naročito učilo. Klasičan nam je u tom pitanju svjedok sv. Augustin, koji je u ime svih katoličkih biskupa pobijao krivovjerce u V. stoljeću Donatiste. Nije se u prepirci s njima o tom radilo, da li se krst, potvrda, i sv. red valjano podijeljen ima iznovice podijeliti, kad se

[1] S. Thomas dist. 4. q. 1. a. 1. „Characterem in sacramentis quibusdam imprimi, omnes moderni confitentur; sed in modo ponendi ipsum in anima partim differunt et partim conveniunt".

[2] Scotus, Gabriel Biel, Cajetan.

dotični iz krivovjerstva povrate u crkvu. U tom su se i Donatiste slagali sa sv. Augustinom. Ali oni su htjeli, da dokažu, da sakramenat, ako ga dijeli službenik bez vjere ili u stanju grijeha ne valja i da stoga ne tvori nikakva učina. Katolici nasuprot na usta sv. Augustina učili su i dokazivali, da ona tri sakramenta, ako se valjano, t. j. onako kako je to Krist naredio, izvrše, uvijek i nefaljeno tvore *neki učin, različan i neovisan od milosti, i taj učin ostaje uvijek*, takogjer i u onim, koji su se odmetnuli od Boga i crkve — dakle i u opakima. Ta misao i umovanje opetuje se često u spisima sv. Augustina, pa se sad izrazitije sad opet više uklopljeno izlaže i proti krivovjercima brani. Samo ćemo nešto napose navesti. Prigovara sv. Augustin, što Donatiste na novo krste one, koji k njima dolaze, pa im veli, da dobro ne rade, jer onaj koji je kršten, već ima krst, koji mu je poput biljega utisnut: on je resio vojnika, on odaje bjegunca. Što radiš, kad ga opet krstiš? Krista mećeš na Krista.[1] Na drugom mjestu o istoj stvari govori pa veli: Tene ergo quod accepisti non mutatur, sed agnoscitur; character est regis mei, non ero sacrilegus; corrigo desertorem, non immuto characterem.[2]

U 2. knjizi proti Parmenianu govori o hereticima koji su valjano kršteni i regjeni, pa veli, kad se vrate u krilo katoličke crkve, da se na novo niti krste niti im se na novo polažu ruke, jer kao što je krst, tako je i red ostao u njima potpun. Kad pako crkva ne dopušta, da izvršuju sv. red i obavljaju prijašnju službu, tim im ne uzima sakramenta svetoga reda, koji i dalje ostaje u njima. Zato im se ne polažu ruke, ne, da se čovjek, nego, da se sakramenat ne vrijegja.[3] Potvrgjuje to primjerom uzetim iz vojničkih običaja. Ako bjegunac ili tko drugi, koji nije nikada ni bio vojnik, nekoga zlamenuje vojničkim znakom; zar ne će ako toga zlamenovanog ulove, kazniti na mjesto bjegunca? Ili ako bjegunac izmoli od vladara oproštenje, pa počme opet vojevati, to ga ne će iznovice vojničkim znakom zlamenovati, nego će ga kao svog vojnika priznati. Napokon zaključuje ovako: „An forte minus *haerent* sacramenta christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus, nec apostatas carare baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, *et ideo amitti non posse judicatur*“.[1] Za sakramenat potvrde kaže: U pomasti hoćete da vidite sakramenat krizme, koja je u redu vanjskih znakova sveta kao i krst; ali može biti i u najgorima, koji život sprovode u djelima pûti i koji ne će posjedovati kraljestva nebeskog.[2]

Što je sv. Augustin branio proti Donatistima, to su i drugi crkveni oci i njegovi suvremenici i stariji od njega davno pred njim učili u svojim katehesama, spisima o sakramentima, komentarima sv. pisma i javnim propovjedima. Sv. Ambrosije govoreći o učincima krsta i čudnom djelovanju Duha svetog po vodi u sakramentu preporogjenja uči, da smo Duhom svetim zlamenovani, ne po naravi, nego od Boga, jer je pisano (II. Cor. 1. 21, 22.) „Koji nas je pomazao Bog, i koji nas je zlamenovao i dao zalog Duha u naša srca“; zlamenovani smo Duhom svetim, *da uzmognemo držati sliku njegovu i milost*, što je dakako duhovno zlamenje; jer ako se i zlamenujemo na tijelu, u istinu zlamenujemo se u srcu, da Duh sveti otisne

---

[1] s. Augustinus enar. in ps. 39. n. 1. „Quod enim habet, habet. Baptismus ille tamquam character infixus est: ornabat militem, convincit desertorem. Quid enim facis? Christum imponis super Christum“.

[2] tract. in Ioan. 6. n. 16.

[3] sv. Aug. l. c. „Sicut Baptismus in eis ita Ordinatio mansit integra: quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est; non in sacramentis quae ubicunque sunt, ipsa sunt. Et cum expedire hoc judicatur Ecclesiae, ut praepositi eorum venientes ad catholicam societatem honores suos ibi non administrent; non eis tamen ipsa Ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Ideoque non eis in populo manus imponitur, ne, non homini, sed ipsi sacramento fiat injuria“.

[1] Idem l. c. n. 29.

[2] Id. contr. litteras Petiliani l. 2. c. 104. n. 239. „In hoc unguento sacramentum chrismatis vultis interpretari: quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse Baptismus: sed potest esse in hominibus pessimis, in operibus carnis vitam consumentibus et regnum coelorum non possessuris“.

u nama priliku nebeske slike.[1] Sveti Ambrosije dakle razlikuje dva učina krsta: milost i zlamenje, i to utiskuje sakramenat ne na tijelu, nego na duši.

Spomenut ćemo još samo svjedočanstvo sv. Cirila Jeruzalemskog, koji na tanko govori o sakramentalnom biljegu i razlikuje biljeg, što ga krst utiskuje, od onoga što ga u sakramentu potvrde dobivamo. On zove biljeg potvrde: zlamenje zajednice Duha svetog — signaculum (σφραγίς) communicationis Spiritus Sancti; a za krsni biljeg kaže, da se po njem u kupki preporogjenja uvršćujemo u stado Kristovo; onaj se dobiva, kada se vjernik na tijelu maže krizmom, ovaj kad se tijelo pere vodom.[2] Isti otac u govoru na katehumene ovako je poziva da prime krst: uzdignimo dušu, pripravimo srce ... neka uništi (Bog) zadužni list, zaboravi prošle grijehe i primi nas u crkvu i uvrsti u svoje vojnike ... i dade vam *Duha svetog zlamenje neizbrisivo na vijeke — et Spiritus sancti concedat signaculum indelebile in saecula*".[3] Sv. Ivan Hrysostom govoreći o krstu kaže: kao što se neki znak daje vojnicima, tako se vjernicima meće (imponitur) Duh; zato, ako ostaviš red, svi će to odmah opaziti. Žudije mjesto znaka imali su obrezanje, mi pako zalog Duha".[4] Još izrazitije govori o sakramentalnom biljegu S. Efrem Sirac „Duh sveti po ulju utiskuje znak svoj svojim ovcama. Kao što prsten utiskuje vosku svoj pečat (sigillum), isto tako tajni znak Duha utiskuje se osobama, kad se mažu na krstu".[5]

Iz načina govorenja spomenutih otaca o biljegu što ga utiskuju tri sakramenta u dušu, razumiju se izrazi starijih otaca, koji kraće i neizvjesnije o biljegu govore. Tako bez dvojbe misli na sakramentalni biljeg Kliment rimski kad krst

[1] s. Ambrosius de spiritu S. c. 6. nn. 78. 79.

[2] S. Cyril. Hier. catech. 18. n. 33. Cath. 1. n. 2. Cateh. 22. n. 7. Cath. 3. n. 4—12.

[3] Idem Protocatech. n. 16. sub finem.

[4] S. Ioannes Chrysost. hom. 3. in II. Cor. n. 7.

[5] S. Ephrem Syrus in Bibliotheca Orient. Assemani t. 1. p. 94.

zove *pečat neoskvrnjen — sigillum immaculatum;*[1] apostolske konstitucije, koje ga zovu *neslomiv pečat — sigillum infrangile;*[2] Tertulijan kad ga zove: naš biljeg, biljeg vjere — signaculum nostrum, signaculum fidei.[3]

Da kod svetih otaca pečat, znak, biljeg — sigillum, signum, signacullum, σφραγίς isto znači, što sabor Trientski razumije pod imenom character sacramenti, potvrgjuju poimence slijedeći razlozi:

1. Sv. oci, poimence sv. Ambrosije svoj signaculum ili signum, naročito razlikuje od vanjskog sakramentalnog znaka, akoprem i taj često zovu istim imenom. Vanjski sakramentalni znak orugje je, koje utiskuje duši zlamenje.

2. Oci razlikuju sakramentalni biljeg i od sakramentalne milosti, pa kažu, da on ostaje i u raskolnicima i otpadnicima, što se ne može kazati za milost. Nadodaju da biljeg u onima ostaje: unde damnentur non unde coronentur i zato se ne mogu ti sakramenti iznovice primiti. Tu misao razlaže i brani osobito sv. Augustin proti Donatistima. Od najdavnijih naime vremena vjerovalo se je u crkvi, da su tri sakramenta valjano podijeljena tako prionili za dušu — haerent (tako obično sv. Augustin govori), da se ne mogu iznova primiti. To nisu nijekali ni oni afrikanski biskupi, koji su počeli heretike, koji su iz krivovjerstva dolazili u krilo Kristove crkve, iznovice kršćavati, a niti kasniji Donatiste. Oni nisu učili, da se ona tri sakramenta valjano od heretika podijeljena moraju iznovice dijeliti onima, koji se vraćaju u crkvu, nego su mislili, da heretici ne mogu valjano sakramente dijeliti, i zato moraju ove sakramente zakoniti službenici Kristove crkve, ne po drugi put, nego prvi put (valjano) podijeliti. Razlog pako zašto su tako mislili, bio je, kako se to vidi iz spisa sv. Cyprijana i iz knjiga sv. Augustina, što nisu razlikovali dvostruki učinak poimence krsta, ili barem nisu tako razlikovali, da bi priznavali neki učinak različit i neodvisan od milosti. Zato je

[1] Epist. II. ad Cor. cc. 7. 8.

[2] l. 2. cap. 39.

[3] de spect. cc. 4. 24.

sv. Augustin, braneći u ime katoličke crkve nauk, da se ona tri sakramenta ne smiju po drugi put dijeliti iliti primiti, morao točno razlikovati dva učina u onim sakramentima. On ovako uči: dva su učina krsta (jer se je o tom sakramentu naročito radilo) prvi je milost Duha svetog, taj dakako može biti samo u dobrima; drugi učin ostaje i u zlima i taj nije zavisan od milosti, neizbrisiv je, sveudilj je u duši — haeret in anima — i ostaje i u otpadnicima od Boga i od crkve. Katolici uče, da je taj učin što sveudilj ostaje u duši pečat — sigillum, znak — signum, biljeg — character utisnut u dušu, koji čovjeka posebnim načinom posvećuje i navjek ga veže kao ovcu, vojnika, slugu sa Kristom pastirom i kraljem.

3. Iz toga umovanja vidi se, da su od najdavnijih vremena katolici učili i vjerovali, da se krst, potvrda i red zato samo jedanput mogu primiti, što utiskuju u dušu neizbrisivi biljeg. „Utrumque (baptismus et ordo) sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; *ideoque in catholica Ecclesia utrumque non licet iterari*“.[1] Drugog uzroka ne poznaju, a ne može se drugi uzrok ni naći, zašto da se ostali sakramenti mogu više put primati, a ona tri samo jedanput. Jedini uzrok koji bi se mogao zato navesti bio bi, da je Bog zabranio ona tri sakramenta iznovice primati. Ali punim pravom pita Belarmin, otkale znadu heretici, da je Bog to zabranio? Sv. pismo ne zna za tu zabranu; predaja pako, kao što smo pokazali, uči, da je Bog htio, da se oni sakramenti ne mogu više put primiti i to takogjer i zato, jer je naredio da oni utiskuju u dušu neizbrisivi biljeg, kako je to poslije definirao sabor Florentinski i Trientski. Značajno je, da se sv. Augustin, dokazujući, da se oni sakramenti ne smiju iznovice primiti, poziva na suglasje cijele crkve. Sveti Augustin pako a s njim svi katolici uče, da se oni sakramenti ne smiju više put primiti zato, jer oni, kad se jedanput prime, po jednom svom učinu za uvijek ostaju. Taj pako učin nešto je stvarna,

[1] s. Aug. contr. epist. Parm. II. n. 28.

različan je od vanjskog sakramentalnog znaka koji prolazi, od milosti, koja se može izgubiti, od vjere koje nemaju heretici; i opisuje ga kao duhovni neki i neizbrisivi znak, koji primalca posebnim načinom posvećuje i postavlja u osobitu i trajnu svezu sa Kristom pastirom i kraljem.

Bilješka. Da se krivo ne shvati gornji dokaz, treba dobro paziti na to, da katolici vjerujući, da ona tri sakramenta utiskuju neizbrisiv biljeg, zajedno vjeruju, da se upravo zato ne mogu iznova primiti. Ali to dokazivanje ne vrijedi u obratnom smjeru t. j. otale što se neki sakramenti ne mogu iznova primiti, ne bi moralo slijediti, da utiskuju u dušu neizbrisiv biljeg. Jer da se ne bi ona tri sakramenta smjela iznova primiti mogao je Bog jednostavno zabraniti i to bi dovoljan bio razlog, da se smiju samo jedanput primiti. Isto tako bi dovoljan razlog bio, da se oni sakramenti smiju samo jedanput primiti, ako bi oni *odregjivali* čovjeka na vijeke za stanovitu službu; kao što je n. pr. crkva naredila da se samo jedanput tonsura dijeli i neke posvedbe takogjer se ne smiju po odredbi crkve opetovati. Sabor Trientski, to treba uvažiti, ne izvodi neizbrisivi biljeg otale, što se ona tri sakramenta ne smiju više put primiti, nego obratno uči, da ona tri sakramenta utiskuju u dušu neizbrisiv biljeg i zato se ne smiju iznova primiti. „Si quis dixerit in tribus sacramentis . . . non imprimi characterem, h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, *unde* ea iterari non possunt; a. s.“ To vrijedi u opće govoreći. Ali ako imamo pred očima *način dokazivanja crkvenih otaca,* to imamo u istini, da se ona tri sakramenta ne smiju iznovice primati i dokazanu istinu, da oni utiskuju neizbrisivi biljeg; apostolska bo predaja ne uči samo, da se oni sakramenti ne smiju više put primiti, nego zajedno uči, da se upravo zato ne smiju iznovice primiti, jer sveudilj trajno ostaju u duši. Zato punim pravom bogoslovi otale, što se oni sakramenti ne smiju više put primati, obazirući se na umovanje sv. otaca, dokazuju da oni utiskuju neizbrisiv biljeg.

4. Pošto smo izložili nauk o sakramentalnom biljegu, kako se je on u crkvi sveudilj suglasno propovijedao i vjerovao,

prelazimo na sv. pismo. Sv. pismo, kad u opće govori o sakramentima i u njima kad razlikuje dva učina, od kojih jedan zove milost a drugi sigillum ili obsignatio, mora se tumačiti i razumjeti u smislu apostolske predaje. Sv. Pavao piše:[1] „A Bog je koji nas utvrdi s vama u Kristu i *pomaza nas*, koji nas i *zapečati*, i *dade zalog Duha* u srca naša“ „. . . i vjerovavši zapečatiste se svetim Duhom obećanja“.[2] U tim i sličnim apostolskim izjavama istječu se dva učina: Duh sveti i još jedan posebni, od Duha sv. različit učin, koji se zove pečat. Ako ti izrazi za sebe uzeti i ne dokazuju potpuno naše istine, ipak se ne možemo oteti misli, da su crkveni oci, koji su na tanko i naročito u trim sakramentima razlikovali od milosti Duha svetog još neki drugi učin, ime za taj učin uzeli iz sv. pisma, naročito od sv. Pavla, jer ga kao i on zovu: sigillum, signum, obsignationem. Ta činjenica potvrgjuje, da su sv. oci u sv. pismu našli nauk o sakramentalnom biljegu barem kao u klici objavljen, pa su ga kasnije izvjesnije izložili, a sabor Trientski na vjerovanje predložio. Slažemo se s Franzelinom kad kaže: makar se kako mislilo o Pavlovim riječima, uzevši, da je i on vjerovao, kako je to i kasnije sva crkva vjerovala, da oni sakramenti utiskuju biljeg, sigurno je, da on kad govori o milosti i napose o pečatu i kada izrijekom ta dva učina razlikuje, misli pod pečatom ono isto, što su kasnije oci izvjesno i potanko učili o sakramentalnom biljegu.[3]

§. 14.

Što je sakramentalni biljeg?

1. Dogmatički je samo sigurno, da tri sakramenta utiskuju u dušu neizbrisivi biljeg, ali crkva nije ništa izvjesna izložila, što je taj biljeg. Ona samo uči, da je on: duhovni i neizbrisiv biljeg. Nije ništa neobična u dogmatici, da potpuno sigurno znamo, da nešto *jest*, ali ne znamo, *što* je ono. Svi se katolički učitelji danas u tom slažu, da je sakramentalni biljeg u duši nešto *stvarna*, a da nije, kao što je u svoje doba učio Durandus, neki odnošaj pram Bogu, koji nije u istinu nastao niti je zbilja u duši, nego poradi sakramenta, koga je čovjek primio i koji ga odregjuje za stanovitu službu, mnijemo samo, kao da u istinu u duši postoji. Sakramentalni biljeg dakle isto je — kaže Durandus — što i gragjanski ili crkveni naslov, koji čovjeka izvana samo na nešto ovlašćuje, a ne daje mu u duši nikakve nutarnje cijene niti u opće kakove vlastitosti.

Protiv toga uče suglasice katolički učitelji, da sakramentalni biljeg nije pusto vanjsko imenovanje ili odregjenje za stanovitu službu, nego da je nešto ontologička (ens), nešto stvarna (ens reale a ne ens rationis) što je nastalo u duši. To mnijenje potvrgjuje se i naukom sv. otaca; jer kad oni uče, da biljeg *ostaje* ili prijanja za dušu i u onima, koji su otpali od crkve; ili kad ga zovu *pečat*, *zlamenje*, i kad ga isporegjuju sa stvarnim zlamenjima, koja su na vojnicima, ovcama, novcima, bez dvojbe misle na nešto stvarna u duši, a ne na izvanjsko samo odregjenje čovjeka za stanovitu službu, jer na takovu službu možemo misliti da je čovjek odregjen po svim sakramentima, a crkva uči, da samo tri utiskuju biljeg. To isto znače i riječi sabora Trientskog, kad uči, da sakramenti *utiskuju u dušu biljeg*, t. j. *neki duhovni i neizbrisivi znak*. Te riječi već od sebe znače nešto stvarna u duši, a povrh toga sabor sigurno upotrebljava one riječi u onom značenju, u kojem su se one u doba sabora upotrebljavale općenito u katoličkim školama. Osim Duranda pako svi učitelji, kad govore o utisnuću biljega u dušu, razumiju pod tim izrazom nešto stvarna u duši, i zabacuju i osugjuju protivno mnijenje Durandovo, za koje misle, da se ne da nikako složiti sa definicijom Trientskog sabora.

2. Sakramentalni dakle biljeg nešto je stvarna u duši. Ako pitamo dalje, što je to stvarno, što utječe u dušu i „pečati ju“, bogoslovi ne odgovaraju jednako. Sv. Augustin uči, da je

[1] 2. Cor. 1. 21. 22.: „Qui unxit nos, qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus“.
[2] Eph. 1. 13. „Et credentes signati estis Spiritu promissionis Sancto“.
[3] Franzelin l. c. p. 157.

biljeg „*vječna i neizbrisiva posvedba*" (*consecratio*), ali koja ne posvećuje čovjeka (jer se biljeg razlikuje od milosti posvećujuće) nego ga *odregjuje za službu Božju*. Na to nadovezuje sv. Thoma i uči, da je sakramentalni biljeg svrhunaravska moć[1] (potentia), jer daje vlast čovjeku, da stanovite svrhunaravske milosti prima (potentia passiva) ili da je dijeli (potentia passiva) i da dionikom bude svećeničke službe Kristove. Daje mu pako vlast time, što ga čini sličnim Kristu; sličnost pako ta postepeno raste po sakramentalnom biljegu, počinje u sakramentu krsta, a završuje se u sv. redu. U tom smislu uče školastici, da je sakramentalni biljeg: signum distinctivum, configurativum, obligativum i dispositivum. On je signum distinctivum, jer se čovjek, koji ga ima, razlikuje od svih ostalih koji ga nemaju. Signum configurativum, jer nas sve više i više čini sličnima Kristu. Na krstu dobiva čovjek zlamenje kršćanina t. j. postaje učenik i pristaša Kristov; na potvrdi dobiva biljeg vojnika Kristova, jer ga taj sakramenat upisuje u vojsku Kristovu; na sv. redu dobiva napokon zlamenje svećeništva, t. j. vlast, da može dijeliti sakramente Kristove. Tako po sakramentalnim biljezima slika Kristova sve jasnija i izrazitija postaje u nama, a po tom i mi sve više postajemo slični Kristu. Napokon je biljeg signum obligativum, jer nam nalaže nove dužnosti zvanja i staleža; i signum dispositivum, jer daje vlast čovjeku da prima ili dijeli ostale sakramente.

Kad školastici uče, da je sakramentalni biljeg duhovna vlast, ne zaboravljaju istjecati, da je ta vlast od drugud t. j.

[1] Da se razumiju izrazi s kojima se služe školastici kad tumače narav sakramentalnog biljega, dobro je da ovo napomenemo. Po Aristotelovoj filosofiji ima devet rodova akcidencija: quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus. Kad se u katoličkim školama pita, u koji rod spada sakramentalni biljeg, općenito se uči, da ide u drugi rod, t. j. sakramentalni je biljeg „(supernaturalis) qualitas". Ali po istoj filosofiji rod „qualitas" ima četiri vrste, koje se zovu i ovako redaju: 1. habitus (et dispositio); 2. potentia (et impotentia) 3. passio 4. forma et figura. Kad se dakle u školama dalje pita, na koju vrstu spada ona qualitas, sv. Thoma odgovara: na *drugu* to će reći: sakramentalni je biljeg: potentia.

da dolazi iz istog vrela, iz kojeg i sve ostale milosti, naime od Krista koji je vaskoliki svrhunaravski red osnovao. Zato biljeg nije znak presv. Trojstva, nego znak Krista; jerbo se pako svrhunaravski red napose oslanja na krvnu žrtvu na križu, gdje je završeno djelo otkupljenja, to je onda i biljeg dioništvo svećeništva Kristova. Istina, u širem smislu po svim sakramentima dionici postajemo svećeništva Kristova; ali ipak ne protežu se svi *izravno na službu Božju*, zato i ne utiskuju svi biljega.[1]

3. Sakramentalni biljeg nije milost posvećujuća, nego je od nje različan i neovisan. To smo čuli od sv. Augustina, kad je pobijao Donatiste. Ali ako i jest biljeg različan i neovisan od milosti, ipak je u uskom savezu s njom. Ne slažu se svi bogoslovi, kada treba naznačiti kakov je to savez. Mislimo, da je to savez moralni, koji u tom stoji, što Bog hoće i želi, da sa svrhunaravskom vlašću i sakramentalnim biljegom uvijek bude milost združena i što je sakramentalni znak odregjen i zato prikladan, da dijeli nutarnje milosti, da nam osigura obranu i zaštitu dobrih, a da nas obrani od napasti i zasjeda zlih angjela. U tom smislu sv. oci uče, da je biljeg: znak odregjen, da održaje sjaj prilike Božje, da čuva milost, da nam osigura zaštitu dobrih angjela i bude obrana proti gjavlu. Jer je dakle Bog odredio i želi da bude sakramentalni znak uvijek združen s milošću, zato sv. oci obično uzimaju, da je i zbilja biljeg združen s milošću i dosljedno uče, da je biljeg znak ustrajnosti u milosti i zalog vječnog blaženstva. Stoga uzroka vele, da se sakramentalnim biljegom zlamenujemo za vječnu baštinu, da se bilježimo jer smo sinovi Božji. Stoga istoga uzroka, jer sv. oci naime promatraju sakramentalni biljeg u savezu s milošću, uče, da biljeg znači milost.[2] Sakramentalni pako biljeg prem ako je nevidiv (jer je duhovni znak) ipak

[1] Sr. S. Thomas Aq. III. Q. 6. n. aa. 4. 5. 6.; Q. 63. a. 1.; Q. 72. a. 2.

[2] S. Bonaventura. 4. d. 6. P. 1. q. 2. ad 3. „Character significat gratiam, et quod (aliquando) ibi non sit, hoc est ex defectu suscipientis tantum".

*

može biti znak milosti, jer ga utiskuje vidivi sakramenat. Može bo se nešto, ako i nije vidivo zvati znak, koliko razlikuje nekoga od drugih ili ga nekomu sličnim čini.[1]

Dogmat je crkve katoličke, da sakramentalni biljeg uvijek ostaje u duši. To se mora vjerovati barem za ovaj život. Općenito pako uče bogoslovi, da on ostaje i u drugom životu, ne samo kod blaženih, nego i kod prokletih. Pravo je, da ostane znak koji nas je vezao s Kristom i njemu podvrgao, kod blaženih na umnoženje blaženstva, kod prokletih na umnoženje kazni i sramote. Da sakramentalni biljeg ostaje u vijeke, uče sv. oci kada kažu, da je on neizbrisiv (indelebilis), nerazrješiv (insolubilis), neslomiv (infragibilis) i napose kada istječu, da je „neizbrisiv na vijeke“,[2] da će se po njem poznati ovce Kristove na općem sudu.[3]

9. članak.

Djelitelj sakramenata.

§. 15.

U opće je čovjek a napose svećenik je djelitelj sakramenata.

1. Do sada smo govorili o onim dijelovima sakramenata, koji čine njihov pojam, a ti su: vanjski znak, unutrašnja milost i naregjenje od Krista. Ali da se sakramenat obavi i zgotovi, treba nekoga tko će ga dijeliti i tko će ga primati; bez djelitelja (minister) i primalca (subjectum) nema sakramenta. Svi bo se sakramenti (osim euharistije) u isti čas obavljaju (zgotavljaju — conficiuntur) kad se nekomu dijele. Zato su djelitelj i primalac vanjski uzroci ili bolje rekuć uvjeti sakramenata. O tima je sada govor.

Tko dakle može valjano sakramente dijeliti, odnosno, tko je može valjano obaviti? Konačno i u zadnjoj instanciji dakako

[1] S. Thomas 3. q. 63. a. 1. ad 2.
[2] Cyril. Procatech. n. 17.
[3] Macarius hom. 5. n. 12.

da je to Bog, onaj bo isti, tko je mogao sakramente osnovati i narediti, taj isti i nitko drugi, može je valjano i dijeliti. Prvi i poglaviti djelitelj sakramenata je Bog po Kristu u Duhu svetom. Krist sam u svojoj crkvi sveudilj dijeli svoje sakramente. To se od sebe razumije. Čovjek ne može biti poglaviti djelitelj sakramenata, jer bi u tom slučaju svrhunaravska milost zavisna bila od čovjeka; ili pako ne bi sakramenti kao vanjski znakovi od sebe i po sebi tvorili nikakva svrhunaravska učina. Ista moć, koja ih je osnovala, može je i dijeliti; a to je moć Isusa Krista. U tom smislu uče sv. oci, crkveni pisci i bogoslovi, da je pravi — principalis — djelitelj sakramenata Krist Gospodin. „Sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus, sive culpam relaxamus, *Christo auctore* id facimus.[1]

2. Krist, poglaviti djelitelj, opunovlastio je čovjeka, da sakramente u njegovo ime obavlja i dijeli; on se čovjekom služi kao svojim orugjem i kao svojim službenikom, koji onda u njegovo ime i njegovom vlašću, njegove sakramente dijeli. Ljudi su samo orugje u rukama Kristovim, po kojem Isus vanjsko sakramentalno djelo obavlja. To lijepo sv. Augustin kaže: „Baptizant, quantum ad visibile ministerium, et boni et mali, invisibiliter autem per eos ille baptizat, cujus est visibile baptisma et invisibilis gratia“;[2] i još kraće: „sacramenta enim per eum sancta sunt, cujus sunt“.[3] Otale se vidi kakovu vlast imaju svećenici u sakramentima, po kojima milost posvećujuću dijele i poimence u krstu i u pokori otpuštaju grijehe. Ta vlast nije nezavisna, nego je vezana na sakramente, t. j. svećenici imaju n. pr. oblast grijehe otpuštati samo kad vrše izvanje djelo, koje je od Krista naregjeno za otpuštanje grijeha. U tom smislu kažu školastici: *potestas ministri alligata est sacramentis.*

Jer se dakle Krist čovjekom služi i po njem dijeli svoje sakramente, zato je i čovjek djelitelj sakramenata i to pravi djelitelj, ali podregjen — minister secundarius. To je tako

[1] S. Pacianus: ad Synpronianum ep. 3. n. 7.
[2] Contra Crescon. l. 2. c. 21.
[3] Contr. Ep. Pentil. l. 2. c. 17.

jasno, da ne treba ni dodavati uvijek secundarius; od sebe se to razumije. U tom smislu i mi kažemo, da je čovjek djelitelj sakramenata. Ne treba napose tu istinu dokazivati, samo ćemo spomenuti, da je zgodno bilo, da Krist, koji je kao čovjek sakramente osnovao i naredio, da je i dijeli po čovjeku; pa jer su sakramenti naregjeni za čovjeka zgodno je, da je dijeli čovjek. Još bi najviše mogla ta stvar zanimati, ako se pita, mogu li u pojedinim barem slučajevima i angjeli sakramente dijeliti? Pitanje nije bez praktičkog znamenovanja, jer čitamo u životu svetaca, da je bilo primjera, gdje je Bog po angjelima sakramente, poimence sv. pričest dijelio.[1]

Ako se radi za sakramenat euharistije, svi se bogoslovi slažu, ako se od angjela primi konsekrirana hostia, da se u tom slučaju primi sakramenat euharistije. Glede na ostale sakramente misli sv. Thoma[2] (i drugi: Scotus, Thomas de Argentina) da su pravi i valjani sakramenti, jer se u tom slučaju mora misliti, da su je angjeli na naročitu zapovijed Božju podijelili, Bog pako kao osnovatelj sakramenata, može po komugod hoće sakramente dijeliti. Drugi bogoslovi nasuprot uče, da se u tom slučaju ne primaju sakramenti. Bog može, istina, svoju milost dijeliti gdje mu se i kako mu se svidi, pa može svoju milost dijeliti i po vanjskim znakovima. Ali sakramenti kao takovi naregjeni su samo za ljude. Dijeljenje sakramenata odregjeno je za vojujuću crkvu, a na tu ne idu angjeli. Tu vrijedi jamačno ono što apostol kaže: Svaki svećenik uzima se izmegju ljudi . . . i za ljude se postavlja.[3] Samo je čovjek dakle dijelitelj sakramenata.

2. Ali nije svaki čovjek vlastan, da dijeli sakramente, nego treba, da za to bude od Krista naročito naregjen i po-

[1] Nicephor u povjesti lib. 11. cap. 20. pripovijeda za Amphilokvija, da je u pustinji poradi svoje osobite svetosti po angjelu regjen i posvećen za biskupa. Kad su to saznali biskupi, koji su došli, da ga posvete za biskupa, nisu ga htjeli iznovice posvetiti za biskupa, držeći, da je već po angjelu valjano regjen.

[2] 3. q. 64. n. 7.

[3] S. Paulus Hebr. 5. 1. „Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur“.

stavljen. A to su, kao što je poznato, samo nasljednici apostola, posvećeni službenici Kristovi, regjeni svećenici. Biljeg sv. reda daje naime vlast, dijeliti sakramente crkve; to je poglavito znamenovanje katoličkog svećeništva. U tom se bitno razlikuje katolički nauk od novotara XVI. stoljeća, koji uče, da su svi kršćani na krštenju posvećeni za svećenike i zato, da svi bez razlike mogu valjano dijeliti sve sakramente. Protivno uči apostol Pavao: „Zar su svi apostoli? Zar su svi proroci? Zar su svi učitelji?“[1] A na drugom mjestu za sebe i svoje u apostolatu drugove ište „da je drže za službenike Kristove i djelitelje tajna Božjih“.[2]

Ovdje odmah spominjemo, da je od tog općenitog zakona izuzet sakramenat krsta, koga može, a u slučaju potrebe i smije valjano dijeliti svaki čovjek bez razlike: katolik, krivovjerac, poganin (u opće nekršten) muškarac ili žena. Opširnije ćemo o tom govoriti kod krsta. Iznimka je još u tom i sakramenat ženidbe. Krist je naravski ugovor podigao u novom zavjetu na dostojanstvo sakramenta ženidbe, zato su same stranke, koje ugovor sklapaju ujedno i djelitelji sakramenta.

Napokon se samo od sebe razumije, da nitko ne može sam sebi podijeliti sakramenta. Izuzima se dakako i tu euharistia koja ne prolazi u času dijeljenja, nego ostaje trajno sakramenat. U organičkom društvenom životu — a takov je život crkve — samo se po sebi razumije, da jedan drugog treba. Ako bi svaki sebi dostajao, rasuo bi se organizam crkve i raspalo bi se društvo, koje može tako dugo postojati, dok je jedan vezan i upućen na drugoga.

§. 16.

Da bude sakramenat valjan, ne treba da djelitelj ima ni vjere ni posvećujuće milosti.

1. Djelitelj sakramenata jest čovjek. Ovdje se odmah samo od sebe namiće pitanje, da li čovjek mora imati stanovitih

[1] 1. Cor. 12. 20.

[2] 1. Cor. 4. 1. „Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei“.

uvjeta, da može valjano dijeliti sakramente, ili je on već kao čovjek kadar i vlastan bez ikakvih inih uvjeta, da bude zakoniti djelitelj sakramenata? Na to ćemo pitanje ovdje odgovoriti. U općenitom dijelu nauka o sakramentima govor je samo o općenitim uvjetima, koji nisu nikad potrebni za valjanost sakramenata, i o onim koji su uvijek potrebni. Najprije o uvjetima prve vrste.

Katolička crkva uči, da djelitelj ne mora niti vjerovati niti imati posvećujuće milosti, da valjano dijeli sakramente, t. j. i krivovjerac i nevjernik isto tako i grješnik može valjano krstiti, a svećenik samo ako je zakonito regjen, makar da je ugreznuo u glib zloća i opačina, pa ma da je i otpadnik, može valjano dijeliti i ostale sakramente. Etički uvjeti vjere i svetosti ne traže se u djelitelju za valjanost sakramenata. Da nije vjera potrebna svečano je potvrdio sabor Efeški g. 431. kad je proglasio poslije dugotrajnih raspra u crkvi, da je krst heretika valjan; glede na svetost megju ostalima definirao je sabor Trientski sess. 7. can. 12. „Si quis dixerit ministrum sacramenti in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre; a. s.“

Naša istina je u uskom savezu sa objektivnim djelovanjem sakramenata. Ako sakramenti od sebe i po sebi djeluju krjepošću Božjom koja je u njima; ako u njihov učin ne utječe ni djelitelj ni primalac, koji nikakvom pripravom ni pobožnošću ne mogu učin stvoriti, koji nezavisno od njih, od samih sakramenata kao takovih istječe — ex opere operato; onda samo od sebe slijedi, da za valjanost sakramenata nisu potrebni nikakvi etički uvjeti u djelitelju; dosljedno valjanost njihova nezavisna je od vjere i svetosti djelitelja. Iz biti dakle i naravi sakramenata slijedi, da se u djelitelju, za njihovu valjanost ne traži ni vjera ni svetost. Djelitelji bo kada obavljaju ili dijele sakramente rade vlašću i krjepošću Kristovom, oni su orugje u rukama Kristovim. Zato ne vrijedi u ovom slučaju ono pravilo, na koje se poziva s protivne strane: nitko ne može dati onoga, čega nema — *nemo dat, quod non habet.*

Ono bi valjalo samo onda, da ljudi u svoje ime, dijele svoje vlastite sakramente. Ali oni rade u ime Kristovo, oni dijele sakramente Kristove, nje je Krist postavio za djelitelje svojih tajna. Čovjeka čini sposobnim da valjano dijeli sakramenat krsta sama čovječja narav; za ostale ga sakramente čini sposobnim biljeg svećenički. Čovjek ostaje čovjek, svećenik ostaje svećenik, ako je i ugrezao u glib opačina. Svećenički biljeg i narav čovječja ne može se izbrisati ni najvećim opačinama. Oni dijele i obavljaju sakramente po objektivnoj istini koju je u nje usadio Krist, a ne po svojoj osobnoj spremnosti.

2. Ali ako i ne traži narav sakramenata, da njihovi djelitelji imaju vjeru i svetost, možda je njihov osnivač, Gospodin Isus Krist to pozitivno naredio. Nema bo dvojbe, da je on to mogao učiniti, sve ako to i ne traži narav sakramenata. Za takovu naredbu ne znamo; sv. ju pismo ne spominje; predaja pako izrijekom potvrgjuje, da toga Isus nije naredio, jer crkva je uvijek držala za valjane one sakramente, koje su dijelili krivovjerci i grješnici.

Sv. pismo, istina, ne govori izrijekom o toj stvari, ali ju neizravno potvrgjuje, kad spominje izvanredne darove Duha svetog — gratiae gratis datae —, koje mogu biti u čovjeku i bez milosti posvećujuće. Tako se n. pr. čita u evangjelju Matejevom: Mnogi će reći meni u onaj dan: Gospode! Gospode! nismo li u ime tvoje prorokovali (charisma Spiritus S.) i tvojim imenom gjavole izgonili (opet drugi charisma) i tvojim imenom čudesa mnoga tvorili? (treći charisma). I tada ću im ja kazati: nikad vas nisam znao; idite od mene, koji činite bezakonje“.[1] Vlast pako dijeliti sakramente, takogjer je dar Duha svetoga — charisma Spiritus Sancti — u crkvi, pa je slobodno otale zaključiti, da i ta vlast može biti u čovjeku bez milosti posvećujuće.

Ali izravno se dokazuje naš dogmat iz apostolske predaje. Crkva je već za rana imala priliku da se izjavi, da za valjano dijeljenje sakramenata nije potrebna u djelitelju ni vjera ni

[1] Math. 7. 22. 23.

svetost. U 4. stoljeću vodila se duga i žestoka borba o valjanosti krsta krivovjeraca, izmegju sv. Cyprijana i Firmiliana s jedne i Stefana rimskog pape s druge strane. O toj raspri opširnije ćemo govoriti kod sakramenta krsta, ovdje je dosta, da spomenemo, kako se je raspra konačno, na temelju nauke apostolske predaje svršila. Papa je u prilog valjanosti heretičkog krsta, kao što je poznato, izdao odluku „nihil innovetur nisi quod traditum est"[1] t. j. kad se vraćaju u katoličku crkvu oni, koji su kod heretika kršteni, ne treba je, držeći se predanog od apostola nauka, na novo krstiti, nego neka im se u znak pomirenja u sakramentu pokore ruke polože. — U 5. stoljeću pošli su još dalje Donatisti učeći, da biskupi i svećenici u smrtnom grijehu, osobito ako je njihov grijeh opće poznat, ne mogu valjano sakramente dijeliti. Bio je to nuždan pošljedak njihovog nauka, da čovjek po grijehu prestaje biti član Isusove crkve. Sv. je Augustin zamjernom učenošću i brižnim marom branio i obranio katolički nauk protiv krivovjeraca. On kaže da se crkva i kod istih heretika i raskolnika drži pravila, da se popravi što je krivo a ne, da se iznova daje što je dano; da iscijeli što je ranjeno a ne da liječi što je zdravo. Za tim izrijekom spominje, da vjeruje, da taj običaj dolazi iz apostolske predaje, kao što se to drži i za mnoge druge običaje, koji se ne spominju ni u sv. pismu ni u kasnijim saborima.[2] Sv. otac poziva se proti Donastima i na riječi sv. pisma: „Ovaj je, koji kršćava u Duhu Svetom",[3] pa otale izvodi, da Krist djeluje u sakramentima i posvećuje čovjeka i zato grijesi djelitelja ne škode sakramentu, jer djelitelj radi u ime Krista i dijeli darove Kristove a ne svoje. Djelitelj

[1] Decretum P. Stephani V. Cypr. Ep. 74. ad Pompeium „Si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad nos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponentur in poenitentiam. Cum et ipsi haeretici proprie, alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum"; hoće da kaže papa, običaj da se na novo ne kršćava tako je općenit, da se ne usugjuju ni heretici protiv njega raditi.

[2] S. August. De baptismo l. 2. c. 7. n. 12.

[3] Ioan. 1. 33.

upotrebljava samo vanjski znak i obavlja vidivu službu — visibile ministerium, Krist je pako, koji nevidivim načinom krjepošću svoga veličanstva posvećuje i čisti dušu . . . dispensator fidelis mercedem accipiet vitam aeternam, dispensator infidelis, cum cibaria dominica distribuit conservis, absit ut per suam infidelitatem cibaria inutilia faciat".[1] Budući da ljudi dijele sakramente u ime Kristovo, zato je sakramenat onaki, kakav je onaj, u čije ga ime daju, a ne onaki kakav je, koji ga dijeli. Sakramenti što su dijelili Petar, Pavao, sakramenti su Kristovi; isto tako i sakramenat što ga je dao Juda, sakramenat je Kristov. Zato su se oni koje je Ivan krstio (Krstitelj) iznovice krstili, a nisu se iznova krstili, koje je krstio Juda; jer onaj prvi krst bio je Ivanov, a ovaj drugi Kristov. Koje je krstio Juda, Krist je krstio, isto tako, koje je krstio pijanac, ubojica, preljubnik, valjano su kršteni, jer ih je krstio Krist.[2]

Isto potvrgjuju i crkveni sabori i odluke rimskih papa. Običaj, koji se je stao uvlačiti u afričke pokrajinske crkve, iznovice naime kršćavati heretike, izravno se zabranjuje u saboru Arelatanskom I. g. 314.; u saboru Nicejskom primaju se u krilo katoličke crkve Novacijani jednostavnim polaganjem ruku; izuzimaju se oni heretici, za koje se je znalo, da nisu upotrebljavali zakonitu formu (kao n. pr. šljedbenici Pavla

[1] S. Augustinus: Contr. litteras Petiliani l. 3. c. 49.

[2] S. August. in Ioan. tract. 5. n. 6. 18. „Baptisma tale est, qualis est ille, in cujus potestate datur; non qualis est ille, per cujus ministerium datur . . quod dabatur a Paulo, et quod dabatur a Petro, Christi est; et si datum est a Juda, Christi erat. Dedit Judas et non baptizatum est post Judam, dedit Ioannes, et baptizatum est post Ioannem; quia si datus est baptismus a Juda Christi erat; qui autem a Ioanne datus est, Ioannis erat. Non Judam Ioanni, sed baptismum Christi etiam per Judae manus datum, baptismo Ioannis etiam per manus Ioannis dato recte praeponimus . . . Quos baptizavit Judas, Christus baptizavit: sic ergo quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit. Non timeo adulterum, non ebriosum, non homicidam, quia columbam adtendo, per quam mihi dicitur: hic est qui baptizat".

Samosatenskog). Heretike iznova krstiti zabranjuje i sabor Kartaški I. g. 341. (can. 1.) i onaj u Laodiceji (can. 78.) Papa Sìricij strogo zapovijeda, da se prizna valjanim krst Arijanaca i Novacijana kad se vraćaju u crkvu, kako to drži cijeli istok i zapad.

Izbrojena svjedočanstva izravno govore o krivovjercima, i o sakramentu krsta, pa potvrgjuju, da krivovjerci mogu valjano krstiti. Što je kazano za krivovjerce, vrijedi i za nevjernike (nekrštene) kao što je to izrijekom potvrdio papa Nikola I. odgovarajući na neke upite Bugara i Eugen IV. u Dekretu za Armence. Tako se je uvijek općenito vjerovalo u crkvi, ako se i nije jednako sigurno učilo u doba sv. Augustina za nekrštene nevjernike kao za krivovjerce.

Isti razlozi, koji govore za sakramenat krsta, vrijede i za sve ostale sakramente. U crkvi su držani svi sakramenti, podijeljeni od krivovjeraca i raskolnika za valjane, samo ako je dotična šljedba imala valjano regjene svećenike. Izuzima se sakramenat pokore, ali ne za to, što heretici ne bi imali vlasti dijeliti taj sakramenat, nego poradi pomanjkanja jurisdikcije. Zato u skrajnoj nuždi, kad crkva naknagjava jurisdikciju, mogu i heretici i raskolnici valjano odriješiti. Da pako grješnici mogu sve ostale sakramente valjano dijeliti, izrijekom su potvrdili crkveni sabori i rimski pape. Inocencije III. propisuje, da Waldenci kad se vraćaju u katoličku crkvu moraju izrijekom ispovjediti, da priznaju tu istinu. Ivan XXII. osudio je protivni nauk Husita (Fraticelli). Kosnički sabor[1] protiv Wiclefita i Husita i iznova sabor Trientski (sess. 7. can. 12.) takogjer potvrgjuju istinu, o kojoj je govor. Da je za valjanost sakramenata potrebna svetost u djeliteljima, kamo bi došao red i poredak crkve pokazala je povjest onih krivovjerskih šljedba, koje su ovo učile. Taj bo nauk daje vjernicima pravo, da istražuju i sude o vjeri i svetosti svojih poglavara. Pošljedak tog istraživanja ne može biti nikada siguran, pa stoga bi se uvijek moglo i moralo dvojiti o valjanosti sakramenata; nikada ne bi bilo kraja dvojbama u puku, da li su u istinu primili učine sakramenata; sveza izmegju podložnika i poglavara bila bi rasklimana ako ne sasvim porušena. Nauk taj očevidno usagjuje klicu revolucije u krilo crkve.

[1] Sess. 45. n. 4. osugjuje kao heretički nauk: Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat.

3. Ako etički uvjeti djelitelja i ne utječu na valjanost sakramenata, oni su od velikog znamenovanja za djelitelja samog. Moralna opreka izmegju nedostojnog djelitelja i svetog sakramenta koga dijeli, ne može, a da se ne osveti na službeniku. Nedostojan svećenik, kada dijeli sakramenat, smrtno griješi. Neka se zapamti opomena rimskog katehisma: „Sibi nocet quam plurimum, immo in aeternam perniciem, ac mortem seipsum detrudit, qui impura conscientia sacramenta pertractat“. Svećenik zna što mu je činiti, on ne smije nikada propustiti, a da se prije u sakramentu pokore ne očisti od grijeha i ne pomiri s Bogom svojim. Što se pako tiče vjernika, sigurno je, da valjano *mogu* primiti sakramente i od nevjernih i opakih službenika; ali drugo je pitanje, da li oni i *smiju* primati sakramente bez razlike od svakog svećenika. Od izopćenog svećenika vjernici smiju primati sakramente samo u slučaju skrajne nužde. Ostali slučajevi spadaju više u pastoral ili moral, nego u dogmatiku.

§. 17.

Djelitelj treba da ima nakanu ono činiti što čini crkva.

1. Ako se i ne traži za valjanost sakramenata, da djelitelj vjeruje i da bude u stanju milosti, traži se ipak za njihovu valjanost, da djelitelj ima stanovitu nakanu, koja se proteže na sakramentalno djelo, koje izvršuje. To je potrebno, jer to traži narav sakramenata i sveza u kojoj stoji djelitelj prema sakramentima. Kad čovjek — ovdje nas ne zanima više neposredno svećenički biljeg — dijeli sakramente, on radi kao službenik, kao namjesnik Kristov, jer u njegovo ime i njegovom krjepošću dijeli sakramente. Čovjek pako nije službenik i namjesnik Kristov u svakom slučaju i u svakom djelu

kadgod nešto radi, sve ako se ono i podudara s onim, što je Krist za sakramentalno djelo napose naredio. On bo može, recimo vodu upotrebljavati uz zazivanje božanskih osoba presv. Trojstva i u drugu svrhu, nego li je to Krist naredio kod sakramenta krsta. Može svećenik kad izgovara riječi „ovo je tijelo moje“ htjeti, da samo historički spomene, što je Krist uradio na zadnjoj večeri. Buduć da ono, što se kod sakramenata radi nije po sebi odregjeno i može imati različito značenje, stoga je od potrebe, da djelitelj ono odredi za stanovitu svrhu. Ne da se pako pomisliti drugi mogući način, kojim bi on to učinio, nego odlukom ili nakanom. — Osim toga je čovjek kao osobno biće kod dijeljenja sakramenata službenik, namjesnik Kristov, a ne slijepo, mrtvo orugje — on nije causa mere instrumentalis, nego causa ministerialis. Treba dakle, da on *hoće*, da bude i da radi kao službenik Kristov. Čovjek bo može kao namjesnik Božji imati sveudiljnu vlast obavljati stanovita naravska djela, koja osim svojih naravskih učina mogu imati i svrhunaravske, ali samo onda, ako je čovjek izvršuje kao namjesnik Božji. Nu čovjek koji ima takovu vlast, ne mora se uvijek s njom služiti, nego on može ona djela i u svoje vlastito ime obavljati, a za taj slučaj ona djela bit će naravska i ne će imati svrhunaravskih učina. Ali čovjek može ova djela obavljati i koliko je namjesnik Božji i tada će ona biti svrhunaravska i imati će svrhunaravske učine. Samo do njegove volje stoji, kad će se služiti i kad će raditi u svoje ime, a kad opet kao službenik Božji. Zato čovjek kad dijeli sakramente, mora imati nakanu, da će raditi u ime Krista, kao njegov službenik i služit se vlašću, koju je od njega dobio. U tom je upravo razlika izmegju orugja i slobodnog i razumnog službenika, da orugje radi po volji onog u čijim je rukama, a službenik radi po volji svog gospodara ali tako, da se *slobodno* podvrgne njegovoj zapovijedi i da *hoće* u pojedinom slučaju naročito raditi kao namjesnik, kao sluga njegov, a ne u svoje ime. Kad čovjek dakle dijeli sakramente, on mora imati volju ili nakanu da radi u ime Kristovo kao njegov sluga; ako nema te nakane, to on u tom slučaju i nije službenik Kristov i ne radi u njegovo ime; dosljedno ono što obavlja ili dijeli, nije ni sakramenat Kristov. Za valjanost dakle sakramenata traži se, da djelitelj ima stanovitu nakanu. To je sigurno. Crkva je pače dogmatičkom odlukom i odredila, kakova se nakana traži za valjanost sakramenata. Najprije Eugen IV. u svom dekretu uči: „Sacramenta tribus perficiuntur, rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conficientis sacramentum *cum intentione faciendi quod facit Ecclesia*“. Istim riječima potvrdio je to svečano i sabor Trientski: „Si quis dixerit, in ministris dum sacramenta conficiunt et conferunt, *non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia*; a. s.“ Novotari XVI. stoljeća ponukali su sabor, da izda onu svečanu izjavu, jer oni su dosljedno svomu nauku i shvatanju o djelovanju sakramenata učili, da za valjanost njihovu nije potrebna u djelitelju nikakva nakana, tako da sakramenti polučuju svoju svrhu, ako se sakramentalno djelo obavi i od puke šale. Sasvim naravno. Jer ako sakramenti nemaju u sebi nikakve unutrašnje vrijednosti, ako oni ne tvore milosti, nego su pusti znaci i simboli, onda je za njihovu svrhu sasvim svejedno, kakvom se nakanom obavljaju. Simboličko njihovo značenje u samom je vanjskom znaku, pa to će značenje oni imati sve ako je djelitelj i protivan tomu, sve ako bi on htio, da u pojedinom slučaju sakramentalno djelo ima drugo značenje, nego li ga redovito i u opće ima, kao n. pr. kad kažem riječ „čovjek“, svi će, koji tu riječ čuju, uzeti ju u običnom značenju, koje je općenito u načinu ljudskog govora prihvaćeno, makar da imam nakanu, da u stanovitom slučaju ta riječ ima sasvim drugo značenje.

Po definiciji sabora Trientskog potrebna je dakle za valjanost sakramenata u djelitelju nakana. Da naznačimo zamašaj saborske odluke, valja da sveudilj pred očima imamo i riječi i svrhu one definicije. Dokazat ćemo iz vrela svrhunaravske objave, da sabor svojom odlukom nije ništa nova naredio, nego je izrijekom ono na vjerovanje predložio, što je već u naravi sakramenata sadržano.

2. Sv. pismo, istina, ne uči izrijekom, da je potrebna nakana — intentio — u djelitelju, ali samu stvar potvrgjuje, kad djelitelje sakramenata zove službenike Kristove. „Quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus? Ministri ejus cui credidistis“;[1] „Sic nos existimet homo ut ministros Christi“.[2] Ako službenici dijele sakramente u ime Kristovo, vlašću dobivenom od Krista, to će sakramenti biti valjani samo onda, ako je službenik dijeli u ime Kristovo i ako hoće da se služi vlašću, koju je dobio od Krista. On će pako onda samo raditi u ime Kristovo i onda će samo htjeti služiti se vlašću dobivenom od Krista, ako bude kod sakramentalnog čina htio ono isto raditi, što zna, da obično rade djelitelji sakramenata u crkvi Kristovoj. A to je isto što sabor kaže „habere intentionem faciendi saltem quod facit Ecclesia“.

Sv. pismo još razgovjetnije uči, da valjanost sakramenata stoji do nakane djelitelja. Za sakramenat pokore kaže Gospodin: „Quorum remiseritis peccata remittuntur eis“.[3] Te riječi same kažu, da će djelitelj po razboru suditi, komu da otpusti grijehe, kažu dakle da će službenik u stanovitom slučaju htjeti se služiti vlašću od Krista dobivenom, i za taj slučaj samo bit će grijesi otpušteni. Isto tako kad se u sv. pismu kaže za euharistiju: „hoc facite in meam commerationem“ (Luc. 22.), te riječi znače, da službenik samo onda valjano obavlja taj sakramenat, kad radi u ime Kristovo, kad zamjenjuje Krista; dosljedno ne će ga valjano izvršiti, ako izgovara riječi „ovo je tijelo moje“ od šale u igri. To vrijedi i za sve ostale sakramente.

3. Predaja. U kršćanskoj se davnini malo, gotovo ništa ne spominje o nakani. Jednostavni uzrok će biti taj, što se to samo od sebe razumije, pa se je držalo, da nije od potrebe napose o tom uvjetu govoriti. Istina, pripovijedaju se u crkvenoj povjesti dogadjaji, koji bi mogli, kako se čini, protivno dokazati. Ali oni nisu vjerodostojni, pa ne mogu porušiti si-

[1] 1. Cor. 3. 4. 5.
[2] Ibid. 4. 1.
[3] Ioan. 20. 23.

gurne istine. Sokrat pisac crkvene povjesti i Sozomen pripovijedaju o sv. Athanasiju, kako se je kao dječak igrao na morskoj obali sa svojim vršnjacima. U igri su ga drugovi, kako to običavaju i danas djeca, učinili biskupom, pa je on kao takov neke od svojih drugova, koji su još katehumeni bili, uz obične obrede krstio. Tada je naime redovito biskup kršćavao. Tadanji patriarh Aleksander dočuvši za stvar ispitao ju i izjavio, da su oni katehumeni valjano kršteni. Što se tog dogadjaja tiče, danas se on općenito drži za puku bajku, pisci bo nisu vjerodostojni, a dogodjaj sam kako se ondje opisuje, ne može se poradi očevidnih kronoloških protuslovja smatrati istinitim. — Tako se pripovijeda za sv. Genesija, koji je u svoje doba bio poganski pretstavljač. U prva tri stoljeća kršćanske ere običavali su vrlo često u poganskim kazalištima prikazivati parodije kršćanskih običaja i otajstva. Dogodilo se je, da je imao drugi pretstavljač teatralno krstiti na pozornici Genesija. U tom času Genesij taknut milošću Božjom obratio se na kršćanstvo. Genesij dao se krstiti, a po dovršenom teatralnom kršćenju, priznao se javno kršćaninom i bude pogubljen. I ta pripovijest mora se ubrojiti u bajke. Prvi pisac, koji tu zgodu pripovijeda, bio je Ado iz Viene, a živio je osam stotina godina poslije dogodjaja. Kasniji izvještaji o toj zgodi ne podudaraju se u glavnom, a u potankostima se dapače protuslove, pa u najpovoljnijem slučaju, da najmanje kažemo, ne mogu služiti za dogmatički dokaz. — Nešto slična pripovijeda sv. Augustin u listu prijatelju Alypiju o nekom Dioskoru; ali baš na odlučnim mjestima ne zna se pismo čitati, pa zato je i cijeli dogodjaj nejasan i dvojben. Takove nesigurne činjenice ne mogu uzdrmati vjere u dogmatičku istinu, koja se uklopljeno nalazi objavljena u nauku, da sakramenti tvore nutarnju milost i da se u crkvi dijele u ime i vlašću Kristovom. Upravo zato, jer potreba namjere u djelitelju nužno proizlazi iz naravi sakramenata i iz sveze, u kojoj su službenici sa sakramentima, nisu sv. oci u davnini napose ni dokazivali ni isticali potrebu tog uvjeta. Istom onda, kad su stali neki heretici protivno učiti, imala je crkva zgodu i osjetila potrebu,

da posebnim razlozima dokaže i posebnim odlukama naloži vjerovati, da se za valjanost sakramenata u djelitelju traži nakana. Crkva je to ne jedanput učinila, kao što smo spomenuli. Osim u saboru Tridentskom uči to Eugen IV. u dekretu za Armence. Martin V. u konstituciji, koja se čita na kraju Kosničkog sabora, nalaže, da se pita sumnjivi u vjeri: Utrum credat, quod malus sacerdos cum debita materia et forma *et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia;* vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta" (artic. 22.). U vjerovanju, što ga je propisao Inocencije III. za Valdense, uči papa: Ad officium (consecrandi Eucharistiam) tria sunt, *ut credimus,* necessaria: scilicet certa persona, id est presbyter ab Episcopo, ut praediximus, ad illud proprie officium constitutus, et illa solemnia verba, quae a Sanctis Patribus in canone sunt expressa, *et fidelis intentio proferentis*".

Davno prije nego su novotari stali poricati potrebu prave nakane, u svima se je katoličkim školama učilo, da valjanost sakramenata stoji do nakane djelitelja. Dosta je, da se pozovemo na sv. Thomu kao svjedoka. Angjeoski učitelj ovako dokazuje potrebu nakane: ono što može biti i što se može upotrebljavati u razne svrhe, treba da se nečim odredi na jednu svrhu, ako se ona želi polučiti. Stvari, koje se upotrebljavaju u sakramentima, po naravi svojoj mogu se upotrebljavati u razne svrhe, kao n. pr. polijevati vodom može se, da se pere, razhlagjuje, liječi, a i za šalu, zato treba, da se odredi za jednu svrhu, naime da bude sakramenat, a to biva nakanom onog, koji polijeva, i ta se nakana odregjuje riječima, koje se govore u sakramentu: „ja te krstim u ime Oca i Sina i Duha Svetog". Zatim si sam prigovara i veli, da se čini, da nije potrebna nakana u djelitelju, jer on je orugje Kristovo, djelo pako ne obavlja se nakanom orugja, nego nakanom onog, koji se služi orugjem. Na taj prigovor odgovara, da se ne smije zaboraviti, da je čovjek živo orugje, a u naravi je tog orugja, da ono i svojom voljom radi, zato u djelitelju, jer je živo orugje u rukama Kristovim, mora biti nakana, koja ga u djelu vodi i s njim upravlja.[1]

Skoro istim razlozima, ali nešto drukčije dokazuje to sv. Bonaventura. Sakramenti su istom onda nastali, kada su naregjeni. Prije nego je Krist naredio, da bude polijevanje vodom uz stanovite riječi sakramenat, ako bi tko bio zaronjen u vodu s riječima: u ime oca itd., to ne bi bio sakramenat. Krist pako sigurno nije naredio svoje sakramente, da bez ikakvog reda, bezrazložno, bezsvjesno i slijepo izvode svoj učin, nego razložno i zato treba da s njima upravlja volja službenika.[2]

Značajno je, da svi bogoslovi izvode potrebu nakane iz same naravi sakramenata. Tim nam otkrivaju uzrok, zašto se nije prije u crkvi napose i na tanko dokazivala potreba tog uvjeta, koji je reć bi već u samom pojmu sakramenta. Za to opširne rasprave o nakani djelitelja nose na sebi polemički biljeg, jer se je počelo o tom istom onda napose govoriti i dokazima utvrgjivati, kad se je s protivne strane stalo protivno učiti.

4. Kada službenik crkve dijeli sakramente, on mora paziti na ono, što radi (attentio mentis) i mora pred očima imati stanovitu svrhu, radi koje radi (intentio operis). To dvoje zajedno uzeto jest ono, što zovemo jednom riječi: nakana — intentio. Treba o svakom napose nešto reć.

Što se prvog uvjeta tiče, svatko će uvidjeti i priznati, da djelitelj sakramenata mora sakramentalno djelo obavljati kao slobodno, razumno biće — kao čovjek. On može biti više ili manje pazljiv t. j. manje ili više svijestan onog što radi, pa i najmanji stupanj pazljivosti dostatan je za valjanost sakramenta; treba samo, da je u pravom smislu svijestan si što radi. Bogoslovi razlikuju više stupanja pazljivosti: attentio actualis, virtualis, habitualis i u stanovitom obziru dolazi ovamo još i interpretativa. Onu prvu ima djelitelj, ako u času, kad obavlja djelo i zbilja na nj pazi i misli. To je najveći stupanj pazljivosti, ali taj se dakako ne traži za valjanost sakramenta.

[1] S. Thom. 3. q. 64. a. 8. i ad 1.
[2] In 4. sent. dist. 6. p. 2. a. 20. q. 1.

*

Ni za čovječja djela u svakidašnjem životu nije takva pazljivost potrebna; čovjek ne može, osobito ako djelo nešto dulje traje, ostati sveudilj potpuno sabran i sveudilj paziti i misliti na ono što radi; on pače ne može u svakom pojedinom slučaju ni znati, da li je i bio potpuno sabran, pa bi stoga vrlo često moralo se dvojiti o valjanosti djela. U tom slučaju bila bi vrlo mučna stvar dijeliti sakramente, vrlo često bi se nevaljano, a gotovo uvijek dvojbeno dijelili.

Dovoljna je dakle i virtualna pazljivost, a tu ima djelitelj, ako je prije nego je počeo obavljati sakramenat ili upravo kad ga počeo, mislio na ono što radi, ali je tijekom izvršivanja rastresenošću izgubio ju. U tom slučaju uzima se, da je u djelitelju sveudilj pazljivost, i da ona, ako i ne činom — actu, — a ono barem odlukom — virtute — utječe u djelo. Takva pazljivost je prava, pa je dostatna, da se djelo može čovjeku ubrojiti kao njegovo vlastito, i zato je dovoljna i za valjanost sakramenta. Ovakova sabranost dovoljna je u ugovorima, molitvama, zavjetima, dakle je dovoljna i u sakramentima. Da li je djelitelj u tom stupnju sabran, najsigurnije se možeš osvjedočiti, ako ga zapitaš: što radiš? a on odmah bez promišljavanja zna pravo odgovoriti.

Sabranost, koju bogoslovi zovu habitualis, nije dovoljna za valjanost sakramenta, jer ona nije prava pazljivost, nego je — kako se obično barem to ime uzima[1] — vanjska vještina u čovjeku, koju si je stekao dugotrajnim obavljanjem stanovitog djela, pa može biti i u čovjeku, koji nije nikako pri sebi i nikako ne misli na ono što radi. Isto tako nije dovoljna ni interpretativa, jer i ona nije nikakova pazljivost; jer kao što već samo ime kaže, u tom slučaju samo se drži, da bi bila, da bi djelitelj htio sakramenat obaviti, kad bi se mogao sabrati i kad bi mogao paziti na ono što radi. Svećenik dakle, kad bi pravom nakanom počeo služiti sv. misu, pa bi, izgubivši na jedan put samosvijest n. pr. od kapi, nastavio i dalje mehanički misu, ne bi ju valjano obavio. Drukčije se mora suditi kod primalca sakramenta, jer on se pasivno drži, dočim djelitelj aktivno utječe u sakramentalni čin.

[1] Stariji skolastici (i sv. Thoma 3. q. 64. a. 8. ad 3.) razlikuju samo dvije vrste nakane: aktualnu i habitualnu, pa pod ovom zadnjom razumiju onu, koja je kašnje prozvana virtualna. To treba imati pred očima, da se ne bi mislilo, da si bogoslovi protuslove, kad jedni uče, da je habitualna intencija dovoljna za valjanost sakramenta, dočim drugi to poriču.

Bilješka Iz naravi same stvari slijedi, da se nakana mora protezati na stanoviti subjekt kao i na stanovitu odregjenu materiju Zato uči pontifikal rimski, da nisu konsekrirane hostije, koje su slučajno ostale na oltaru, a nije svećenik za nje znao; isto tako, ako je svećenik pred sobom imao 11 hostija, a imao je nakanu posvetiti *samo 10*, nije ni jedna posvećena. Što se pako tiče subjekta, sigurno je, ako je djelitelj imao nakanu sakramenat podijeliti samo stanovitomu čovjeku, pa ako u kojem slučaju nije to onaj čovjek (error substantialis, in personam redundans), sakramenat nije valjan, — jer djelitelj nije imao nakane, da tomu čovjeku sakramenat podijeli. Nasuprot ako nije imao nakane, da stanovitomu čovjeku podijeli sakramenat, sakramenat je valjan, sve ako se kašnje ispostavi, da se je prevario u istovetnosti onog čovjeka, jer u ovom slučaju nakana se protezala na faktičnog primalca sakramenta.

5. Što se tiče nakane u strogom smislu — intentio operis — stvar je teža. Da je nakana u tom smislu potrebna za valjanost sakramenta, već smo dokazali; to je dogmat crkve katoličke, jer riječi sabora Tridentskog „*intentio saltem faciendi quod facit Ecclesia*“ naznačuju nakanu u strožem smislu. Ali što se za pravo mora misliti, i kako se daleko protežu one riječi saborske odluke, nekoč se je živo raspravljalo u katoličkim školama, a i danas nije to pitanje potpuno izvjesno i sigurno riješeno.

Da to pitanje razjasnimo i razgovjetno prikažemo, najprije ćemo izložiti one stvari, koje su u definiciji očevidne i sigurne, a onda ćemo prijeći na prijepornu točku.

Sigurno je, da potrebna nakana „činiti ono što čini crkva“ ne iziskuje, da djelitelj mora misliti na *pravu*, *katoličku crkvu*. Ako djelitelj krivo drži svoju sljedbu za pravu Kristovu crkvu,

ne smeta ništa njegova bludnja valjanosti sakramenta, jer u nakani „činiti ono što čini crkva“ *uključena* je nakana podijeliti od Krista naregjen sakramenat. Zato ne treba da djelitelj ima izričnu nakanu, da će raditi kao namjesnik Kristov ili da će raditi u njegovo ime; bit će valjan sakramenat, ako ima nakanu obaviti čin, kao što ga obavlja crkva, ili da će ga obaviti, kao što ga obavlja njegova sljedba, ili kao što ga obavljaju stanoviti ljudi, za koje zna, da onaj čin drže za vjerski obred. U svim tim načinima *uključena* je nakana raditi u ime Kristovo, jer ona i općenita njegova nakana svjedoči, da on misli, da je u vanjskom činu, što ga obavlja, nešto sakrivena, i on hoće upravo ono, bilo to što mu drago, da obavi. Zato se je u crkvi uvijek vjerovalo, da je valjan sakramenat, ako ga je podijelio i opak čovjek i heretik dapače i nekršten, samo ako je inače bio ovlašten i ako je upotrebio valjanu materiju i formu. Da se pako u heretičkoj sljedbi kod dijeljenja sakramenata ne misli na katoličku crkvu, sigurna je stvar. Dosta je dakle za valjanost sakramenta, ako heretik misli na svoju crkvu ili općinu; ako židov ili poganin kod sakramenta krsta misli na znak, koji se obično dijeli kod kršćana; do toga pako nije stalo, što oni sami drže do onog znaka.

Isto je tako sigurno, da se nakana, koja je potrebna u djelitelju, *ne mora protezati na učine sakramenta*. Djelitelj ne mora htjeti, ne mora imati nakane, da svojim djelom ono proizvede, što ono po katoličkom nauku tvori: — ne mora dakle imati nakanu, da podijeli posvećujuću, sakramentalnu milost, odnosno da utisne u dušu neizbrisiv biljeg. I to, kao i gornja točka, slijedi iz dogmata, u kojem ispovijedamo, da se za valjanost sakramenata ne traži, da bude djelitelj u milosti posvećujućoj, niti da ima vjeru. Crkva bo je uvijek učila, da nevjernici, krivovjerci, pogani i grješnici valjano mogu dijeliti sakramente. Krivovjerci pako i pogani *ne mogu ni htjeti* izvesti učine sakramenta, jer o njima ništa i ne znaju; opakost pako može biti tako velika, da ne će *htjeti* one učine podijeliti. Crkva pako, kad je ispitivala, da li su valjani sakramenti, koje su podijelili heretici, pogani ili grješnici, iztraživala je samo,

da li je upotrebljena bila zakonita materia i forma, pa ako je inače djelitelj bio zakonit, proglasila je sakramenat valjanim, ne pitajući, kakvu je imao nakanu. Mislimo, da se to isto može dokazati i iz same saborske odluke; sabor bo kaže: „faciendi quod *facit* Ecclesia“, a ne veli: faciendi quod intendit Ecclesia. Djelitelj mora ono činiti, što čini crkva. Što pako crkva čini? Postavlja sakramentalni znak. Dakako crkva ima nakanu (intendit), da ovaj znak bude zlamenje milosti, ali to ne mora i djelitelj htjeti, jer bi inače sabor morao kazati: „faciendi quod *intendit* Ecclesia“.

S druge strane sigurno je na osnovu saborske odluke „faciendi quod facit Ecclesia“, da nije valjan sakramenat, ako se podijeli u podpuno bezsvjesnom stanju. Crkva nije nikad priznala za valjane sakramente, koji su podijeljeni u potpunom pijanom stanju ili u ludilu, kao ni one, koje su podijelili opsjednuti od gjavla. Isto vrijedi za mjesečnjake (somnambule), a čini se i za hypnotizovane osobe. Dosta je spomenuti, da papa Kornelij nije priznao Novata valjano regjenim biskupom, jer se je izmegju ostalog dokazalo, da su mu ruke polagali u noćno doba tri pijana biskupa.[1] — Sigurno je takogjer, da bi sakramenat nevaljan bio, ako bi se obavio od šale ili samo za zabavu „non serio sed joci causa“. Bogoslovi prisutni u saboru Tridentskom jamče nam, da je sabor svojom definicijom u prvom redu nišanio upravo na tvrdnju novotara, koji su učili, da nije potrebna nikakva nakana i da je valjan sakramenat obavljen od šale, teatralno. Stvar je odviše jasna, a da bi ju trebalo dokazivati. Čin od šale učinjen, objektivno promatran, nije istinit; nije kao što moraliste kažu „actus humanus“. Iz nauka novotara slijedi, ako hoće da si budu dosljedni, da bi bio valjan sakramenat, ako bi uvježbana papiga koga polila vodom

---

[1] Eusebius: Hist. Eccles. l. 6. c. 43. „. . . atque accitos tres episcopos, homines plane rudes ac simplices . . . . inclusos hora decima, temulentos et crapula oppressos, adumbrata quadam et inani manuum impositione episcopatum sibi tradere per vim cogit: eumque nullo sibi jure competentem per fraudem atque insidias vindicat“.

i pri tom izgovarala riječi: ja te krstim u ime Oca i Sina i Duha svetog.

Što smo do sada naveli, sigurno je. Što je dakle i poslije saborske odluke još prijeporno u pitanju potrebne nakane? Sabor kaže, kao što je već poznato, da djelitelj mora imati nakanu: „faciendi quod facit Ecclesia — *raditi što radi crkva*". Što radi crkva? Crkva upotrebljava vanjski znak, a upotrebljava ga u tu svrhu, da bude svet, sakramentalan znak. Sad se pita: mora li se nakana protezati i na *onu svrhu*, u koju se po naregjenju Isusovom upotrebljava vanjski znak ili ne? Možemo još i drukčije pitati. Ako djelitelj ozbiljno upotrebljava zakoniti vanjski znak, ali pri tom u sebi nema nakane, da ovaj znak bude sakramentalan, dapače, ako naročito u sebi misli: ne ću da bude taj znak ono, što crkva hoće da bude, ne ću da ga upotrebim u smislu, u kojem ga crkva upotrebljava: je li u tom slučaju sakramenat valjan ili ne? U katoličkim školama zove se ova posljednja nakana: nakana vanjska — intentio externa, jer se proteže samo na vanjski znak; ona druga, koja se proteže i na svrhu zove se: nutarnja nakana — intentio interna. Prema toj terminologiji, pita se jednostavno: je li za valjanost sakramenta dostatna vanjska nakana, ili je nužna i nutarnja?

Buduć da se radi o pitanju, o kojem se u svoje doba žestoko raspravljalo megju katoličkim bogoslovima, razjasnit ćemo pitanje konkretnim primjerom, za koji se uvjerava, da nije izmišljen, nego da se je i zbilja u naše doba dogodio. Neki svećenik morao je, da služi sv. misu. Po običaju stupio je k oltaru, na oko sve je obavljao i sve je po propisima upotrebio, zakonitu materiju i formu, ali stvorio si je u sebi — in mente — nakanu: ne ću da konsekriram. I nije tu nakanu stvorio iz zlobe, nego iz motiva subjektivno dobroga. Morao je naime sv. misu služiti, ali jer je bio u smrtnom grijehu, mislio je, da će tim načinom izbjeći svetogrgju. Je li on valjano konsekrirao? Ako je za valjanost sakramenta dovoljna vanjska nakana, odgovor je jasan: da je naime valjana konsekracija. U protivnom slučaju, ako se naime za valjanost sakramenta

ište nutarnja intencija, onda nije konsekrirao. O tom se ovdje radi. Ako i nije to pitanje ni do danas dogmatičkom odlukom riješeno, ipak bez oklijevanja odgovaramo sa velikom većinom katoličkih učitelja, da nije za valjanost sakramenta dovoljna vanjska nakana, nego se traži nutarnja. Dokazi pako za ovu tvrdnju izvode se: I. iz naravi sakramenata i vlasti djelitelja; II. iz općenitog nauka crkve o potrebi nakane i III. iz dokaza, kojim protivnici brane i obrazlažu svoje mnijenje.

I. Vanjski znak samo je onda sakramenat, ako ga čovjek obavlja kao sluga Kristov, u njegovo ime, i ako hoće da se služi vlašću dobivenom od Krista. Jer ako tako ne radi i ako ne će da se služi vlašću, što ju je dobio od Krista, onda vanjski znak, koji upotrebljava, jednostavno je naravsko djelo i ne ide nikako u svrhunaravski red. Istina Krist je dotični znak odredio, da bude sakramenat, da tvori svrhunaravske učine, ali i poslije tog naregjenja nije onaj vanjski znak tako bezuvjetno i isključivo odregjen za svrhunaravske (sakramentalne) učine, a da se ne bi mogao upotrebiti i za kakvu naravsku svrhu. Ili kao što to skolastici kažu: „Institutio . . . divina, *ordinavit* quidem res et verba ad talem significationem sacramentalem, non tamen *coarctavit* ad hanc unam, ut jam ad aliam adhiberi nequeant".[1] Otale slijedi, da ne će biti vanjski znak sakramenat, ako djelitelj nikako ne kani, da će raditi kao sluga Kristov, u njegovo ime i dosljedno ako nema nakane služiti se vlašću dobivenom od Krista. Tko pako hoće, da u svoje ime upotrebi stanoviti vanjski znak, pa nikako — neque in confuso, implicite — ne će, da njegov čin bude ono, što je htio Krist ili što hoće crkva da bude, kad ono radi, njegovo djelo ne će biti sakramenat. Nakana dakle vanjska, koja se proteže na sam vanjski znak, nije dovoljna za valjanost sakramenta.

Ne priznajemo, da vanjske okolnosti same od sebe, bez nutarnje nakane, kako to pristaše protivnog mnijenja hoće da dokažu, vanjski znak čine sakramentom. Jer prije svega, kad

[1] Bonaventura: 4. dist. 6. q. 1. a. 2. quaest. 1.

braniči vanjske nakane tvrde, da već tim, što djelitelj ozbiljno stupa k činu, naime ide u crkvu, oblači crkveno ruho, uzima propisanu materiju i izgovara pri tom običajnu formu, očituje i ispovijeda, da obavlja ne obično nego sakramentalno djelo, tim rekoh, oni sami priznaju, da je potrebno, da djelitelj ma na kakov način, barem in confuso, mora imati nakanu, raditi u ime Kristovo i da hoće služiti se vlašću od Krista dobivenom. A to je ono, što i mi tražimo. Samo mi poričemo, da se u onom vanjskom djelu, ma se on morao poradi vanjskih okolnosti držati ozbiljnim, nalazi nakana: raditi u ime Kristovo i služiti se vlašću dobivenom od Krista; nego tvrdimo, da je za to potrebna nutarnja — barem uklopljena, implicita — nakana. Vanjske okolnosti ne utječu nikako u valjanost sakramenata; one po sebi ne mogu nikakov znak učiniti sakramentalnim zlamenjem. Dapače, ako je vanjski znak po nutarnjoj nakani djelitelja postao sakramentom, on to ostaje, sve ako se izvana i na oko onaj čin obavlja za šalu ili igru. Sakramenat je n. pr. valjan, ako djelitelj ima nakanu recimo krstiti, ali od straha, da toga drugi ne opaze, obavlja vanjski obred kao od zabave. Tim se potvrgjuje, da ne stoji do vanjskih okolnosti valjanost sakramenata, dosljedno, da bude vanjski znak sakramentom, nije dosta, da se samo ozbiljno i po propisu upotrebi materija i forma, nego za to treba još nešto, naime nakana djelitelja, koja hoće i ide za tim, da ovaj znak bude ono, što je taj znak kod kršćana.

Ni u sv. pismu ni u apostolskoj predaji nema nigdje ni spomena, da bi ozbiljne vanjske okolnosti, u kojima se upotrebljava materija i forma, mogle nadomjestiti nutanju nakanu. Za to se s protivne strane to tvrdi bez dovoljnih i opravdanih razloga. U svrhunaravskoj objavi samo se uči, da je Krist Gospodin dao apostolima kao svojim namjesnicima vlast otpuštati grijehe i posvećivati ljude po vanjskim znacima, koje će u ime njegovo upotrebljavati. Hoće li pako oni raditi kao njegovi namjesnici, i hoće li se služiti vlašću od njega dobivenom, ne stoji do vanjskih okolnosti, nego od njihove volje — nakane.

II. Do sada smo dokazivali neizravno iz naravi sakramenata i vlasti namjesnika Kristovih, da je za valjanost sakramenata potrebna nutarnja nakana djelitelja. Ali to se može i izravno dokazati iz naročitih odluka crkve. Unaprijed priznajemo, da se bitno razlikuje mnijenje, koje ovdje pobijamo, i koje se obično u školama zove Catharin-ovo,[1] od nauka Protestanata, koji je jasno osugjen na Tridentskom saboru. Luter je učio, da je valjan sakramenat, ako je i od šale i puke igre podijeljen — cum *externa irrisione collatum;* — toga pako ne

[1] Ambrosij Catharinus dominikanac, prisutan u saboru Tridentskom, gdje je uživao velik ugled, a kasnije postao biskup, obično se drži za početnika tog mnijenja. Ako ga i nije on prvi iznio, a ono ga je barem učio, pa i na samom saboru Tridentskom branio, a i poslije njega svi, koji su to mnijenje prihvatili, pozivaju se na nj kao najuglednijeg pobornika za vanjsku nakanu. Još za trajanja sabora objelodanio je raspravu pod naslovom: „De necessaria intentione in perficiendis sacramentis". Bogoslovi se ne slažu tumačeći njegovo mnijenje; jer dočim jedni misle, da je on učio, da je valjan sakramenat, ako djelitelj samo kani obaviti crkveni obred, ali nema nakane izvesti svrhunaravski sakramentalni učin, u kojem slučaju jedva bi se Catharinovo mnijenje kramenlikovalo od općenitog nauka katoličke crkve; drugi nasuprot misle, da je on učio, da je sakramenat valjan, ako djelitelj izvana ozbiljno obavlja čin, kako se on običaje obavljati u crkvi, ali u sebi ili nema nikakve nakane, dapače ako ima i protivnu nakanu n. pr. ne ću da krstim, ne ću da konsekriram, ne ću da ga obavim, kako se u crkvi obavlja. O toj stvari evo kako Catharinus govori: „Quid ergo facit Ecclesia per ministros baptizando? nisi quod legitima utitur materia adhibens suam verborum formam: hoc igitur si facit minister, profecto illud facere intendit, si sit mente sanus. Quis enim vigilans faciat aliquid, quod facere non intendat". Bilo u ostalom koje mu drago njegovo osobno mnijenje, njegovi pristaše, tumače one riječi u ovom posljednjem smislu i ovdje pobijamo upravo to mnijenje. Njegovi su braniči od čuvenijih bogoslova poimence: P. Salmeron S. J.; za tim nekoji bogoslovi u Franceskoj i Belgiji: Contensonus, Farvacques, Du-Hamel, Juerin, osobito opširno i strastveno brani ga Serry u raspravi pod naslovom: „Vindiciae Catharini" i opet proti dominikancu i profesoru u Avignonu Lambertu Gaud u raspravi: „Vindiciae Vindiciarum Catharini"; taj posao nastavio je njegov (Serryer) nećak Drouinius u djelu „de re Sacramentaria" (l. 1. q. 6. c. 3. sect. 2.) Od novijih osobito Oswald u dogmatičkom djelu: „Die dogmatische Lehre von den heil. Sakramenten". 4. Aufl. 1. Bd. p. 102. sqq.

priznaju branići Catharinovog mnijenja, koji za valjanost sakramenta traže, da se ozbiljno i pravilno obavi vanjski čin, samo misle, da ne treba nikakove nutarnje nakane, — dakle po njihovom: validum est sacramentum *cum externa irrisione collatum*. Priznajući pako, da odluka Tridentskog sabora nije naperena proti Catharinovom mnijenju, što naročito u ostalom potvrgjuje i historiograf toga sabora, kardinal Pallavicini, to je ipak saborska odluka za nas pravilo u prosugjivanju ovoga mnijenja, pa za to ćemo u slijedećem navesti razloge, s kojih nam se čini, da se ono ne može u sklad dovesti sa saborskom odlukom.

a) Još prije Tridentskog sabora, kao što smo to već na drugom mjestu spomenuli, crkva u saboru Florentinskom (za pravo Eugen IV. u Dekretu) uči, da se za sakramenat ištu tri stvari; materia, forma i nakana činiti što čini crkva. Da pod „nakanom činiti što čini crkva“ papa misli na nutarnju nakanu, koja se proteže na nešto drugo, nego na vanjsko djelo, vidi se otale, što je ona vanjska nakana već u samom sakramentalnom djelu, što ga službenik crkve obavlja, i jer se (tacite) izriče već u formi sakramenta, te se zato ni neda rastaviti od vanjskog djela. To priznaje već sam Catharinus, kad kaže: „quis enim vigilans faciat aliquid, quod facere non intendat“. To će reći: kad obavljaš stanovito djelo, ne možeš, sve ako i hoćeš, imati nakanu ne obaviti ga; svatko bo pametan, kad nešto čini, ima ujedno i nakanu ono činiti. Sabor dakle Flor., kad *izrijekom* uči, da je za valjanost sakramenta potrebna nakana, misli na drugu nakanu, različnu od one, koja se samo proteže na vanjsko djelo i koja se već nalazi u njemu; misli dakle na nutarnju nakanu, koja ide za tim, da onaj vanjski znak bude svet — sakramentalan. Da se za valjanost sakramenta osim vanjskog znaka ište i nutarnja nakana, još jasnije se vidi iz riječi istog sabora, kad govori o djelitelju sakramenta krsta. „In casu necessitatis non solum sacerdos . . . sed etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo *formam* servet Ecclesiae (to je prvi uvjet) *et facere intendat* (i to je drugi uvjet, različan od forme), quod facit Ecclesiae“. Po nauku dakle sabora, da bude krst valjan nije dosta, da djelitelj upotrebi znak i obavi vanjsko djelo onako, kako se to u crkvi običaje obavljati, nego *osim toga* on mora imati i „nakanu činiti, što čini crkva“. Djelitelj pako kad upotrebljava vanjski znak, a pri tom ni u opće ne će, da mu bude ono, što bi morao biti po nakani crkve; ili drugim riječima, kad djelitelj samo izvana na oko obavlja vanjsko djelo, a ne će da radi, što radi crkva, ne može se za njeg kazati, da „ima nakanu činiti, što čini crkva — intendat facere, quod facit Ecclesia“, nego nasuprot on ima nakanu prečinjati se — *simulandi* quod fit in Ecclesia, non vero intentionem faciendi illud.

b) I po zakonima mišljenja moraju se riječi sabora Tridentskog (isto vrijedi i za sabor Kosnički i Florentinski) razumjeti za nutarnju nakanu. Primjerom ćemo to pokazati. Kad bi ti nekomu svjetovao ovako: kadgod jedeš i piješ, imaj nakanu činiti, što je Krist činio i što su činili sveci, pitam te, kako bi se tvoj savjet po zakonima mišljenja morao razumjeti? Bi li tvoj savjet ispunio onaj, koji bi ovako umovao: Krist i sveci su jeli t. j. vanjsko ono djelo obavljali, dakle ću i ja tako raditi, kruh u usta metati i vodu u se lijevati — a ne ću da jedući i pijući ono postignem, t. j. ne ću da u onu svrhu pijem i jedem, u koju su svrhu oni to radili, jer ti mi nisi svjetovao, da imam nakanu ono činiti, što su oni *kanili* činiti, nego da činim ono, što su oni *činili*. Ti bi sigurno odvratio, da nije to smisao tvog savjeta. Isto tako kad crkva uči, da djelitelj mora imati nakanu *činiti*, što *čini* crkva, nije ti slobodno ovako umovati; crkva mi zapovijeda činiti, što ona čini; crkva pako upotrebljava vanjski znak, dakle dosta je, ako imam nakanu obaviti vanjsko djelo. Nije bo dosta, da samo upotrebiš vanjski znak ili obaviš vanjsko djelo, kako se ono obavlja u crkvi, nego moraš imati barem u opće — in confuso — nakanu, da ti tvoje vanjsko djelo ono bude, što ima da bude po nakani crkve. Otale ne slijedi, da djelitelj mora imati nakanu proizvesti sakramentalni učin; to ne mora on izrijekom i naročito htjeti, jer n. pr. krst može valjano po-

dijeliti i onaj, koji ništa ne zna o tom sakramentalnom učinu, kao i onaj, koji ne vjeruje, da su sakramenti sredstva milosti; nego je dosta, da hoće obaviti onaj i onakov čin, kako se i kakov se obavlja u kršćanskoj crkvi. U toj općenitoj nakani nalazi se već — implicite — nakana, da će s onim činom izvesti sakramentalni učin i to zato, jer on hoće „činiti što čini crkva“, bio onaj učin kakov mu drago.

c) Zato što je potrebna za valjanost sakramenata nutarnja nakana, ne slijedi, da *učin sakramenata* stoji do volje djelitelja. Treba bo dobro paziti, da katolička crkva ne uči, da je nakana potrebna, *da sakramenat bude sredstvo milosti*, t. j. da sakramenat tvori milost, nego ona je potrebna da vanjski znak *bude sakramenat*. Jer čim vanjski znak to postane, odmah je on od sebe i po sebi, i bez volje i ako djelitelj nema ni vjere ni svetosti, pravo sredstvo milosti. Zato tko bi htio u istinu krstiti, (a to je dosta za valjanost sakramenta) ali ne bi htio tim, da čovjeka Bogu posveti, dapače bi htio izrijekom, da ga gjavlu preda, ne bi mogao svojom nakanom zapriječiti učin krsta.[1] Imajući to pred očima jasno je, da kad bogoslovi

[1] Iz srednjeg vijeka pripovijeda se za nekog Ludovika Gaufreda, župnika u Marsilji, da je na smrtnoj postelji priznao, da je kod podjeljivanja sakramenta krsta, istina, upotrebljavao valjani vanjski znak, ali da je u sebi imao nakanu, da djecu ne Bogu nego vragu prikaže. Isto tako pripovijeda se i za Petra Lavardina biskupa u Mausu, da je na umoru priznao, da kod regjenja nikad nije imao nakane rediti. Te pripovijesti natežu branići vanjske nakane na svoju i hoće iz njih da dokažu, da je za valjanost sakramenata dovoljna i vanjska nakana. Iz onog, što smo gore kazali, razabire se, da su i u ovim slučajevima sakramenti bili valjani, uzevši, da su ona dvojica htjeli u istinu krst, odnosno sv. red podijeliti, pa su samo htjeli zapriječiti učin onih sakramenata. Što se pako tiče samih slučajeva, oni nisu vjerodostojni, i čini se da su ih branići vanjske nakane, ako ne baš izmislili, a ono svakako na svoju iskrivili. Bogoslov Serry (Vindic. Vindiciar. c. 6. n. 7.) govoreći o onim gore spomenutim slučajevima, poziva se na Jakoba de Sainte-Beuve; ovaj pako prikazuje stvar sasvim drukčije. Za onog župnika u Marsilji čitamo na mjestu, na koje se Serry poziva, (in solut. casuum Consc. T. II. cas. 16. i 17.) samo neku općenitu primjedbu u kojoj se veli: da se redovito ne vjeruje djeliteljima, kad tvrde, da nisu imali nakane; da su neki svećenici, koji su bili poradi vračanja i drugih zločina osugjeni, prisizali, da nisu nikad imali nakane krstiti, pa ipak nije se za to krst drugi put dijelio; Tusy svećenik kod sv. Luke kao otpadnik isto je tvrdio, pa nitko osim jedne ugledne gospogje nije tražio, da se iznova krsti. Dapače Lambert Gaud, dominikanac, bogoslov u Avignonu, u raspravi proti Serry-u tvrdi, da župnik Gaufred nije nikad onakova što priznao; a za biskupa Petra Lavardina dokazuje iz vjerodostojnih isprava, da nije ni bilo biskupa toga imena; Philibert pako Lavardinus nije nikad ispovjedio, da nije imao nakane rediti. Čitava pripovijest ima se svesti na to, da se je 30 godina poslije njegove smrti raznio glas, da je on bio bezbožac. Prem ako je poslije sprovodio život dostojan biskupa, ipak su se porodile dvojbe, da li je on kao bezbožac mogao imati nakanu, kakova se traži za valjanost sakramenta. Kad je poradi porodivših se dvojba nasljednik Lavardinov stao neke već stare svećenike, koji su zaregjeni bili od Lavardina, na novo rediti, upitani su Sainte-Beuve i drugi bogoslovi za mnijenje i savjet. Na taj upit odgovara Beuve: ako je i bio biskup čovjek bezbožan, ne mora se misliti, da nije imao potrebne nakane za sv. red i za to ne treba iznova taj sakramenat dijeliti. Sve rasprave, koje su se vodile megju bogoslovima tom prigodom, poglavito se vrte oko pitanja: da li je potrebna vjera u djelitelja, ili što je isto, može li potpun bezbožac imati onakvu nakanu, koja je dovoljna za valjanost sakramenta sv. reda. Što se pako tog pitanja tiče, ono je na drugom mjestu već izloženo.

uče, da je za valjanost sakramenata potrebna nutarnja nakana, ne će da tim tvrde, da je potrebna posebna nakana činiti i podijeliti ono, što čini i dijeli crkva, jer je valjan sakramenat, ako djelitelj u opće ima nakanu podijeliti krst, kao što ga običavaju dijeliti kršćani, sve ako posebnom nakanom (explicite) ne bi htio činiti, što čini crkva t. j. ne bi htio podijeliti sredstvo milosti, ili ne bi htio da bude sakramenat, ili ne bi htio činiti, što čini crkva katolička, za koju drži, da nema pravi krst. U tom smislu kaže Inocencije IV.[1] (in com. peccato ad

[1] Za te riječi branići vanjske nakane misle, da su one Inocenta III. i kažu, da ih je kasnije njegov nasljednik Inocentije IV. uvrstio u corpus juris. Kritika je danas na čisto izvela, da ono niti su riječi pape Inocenta III. niti su unesene u crkveni zakonik in cap. Si quis puerum. Nego je ono mjesto „*in commentariis in Decretales ad cap.* Si quis puerum (caput je pape Aleksandra II.); ovaj pako tumač pisao je Inocent IV, onda doduše već papa, ali pisao ga je kao doctor privatus, te nije nikad primljen u zakonik.

cap. Si quis puerum l. III. tit. 42. c. 1.) „non est necesse quod baptizans sciat, quid sit Ecclesia, quid baptizatus (baptismus?) vel unde sit, *nec quod gerat in mente facere, quod facit Ecclesia*, imo *si contrarium gereret in mente*, scilicet non facere quod facit Ecclesia, sed tamen facit, quia formam servat, nihilominus baptizatus est, *dummodo baptizare intendat*". Krivo se dakle branići vanjske nakane pozivaju na riječi Inocenta, jer one kažu, što svi katolici priznaju, da za valjanost sakramenta nije od potrebe, da djelitelj ima *posebnu* nakanu, da će *podijeliti i proizvesti učin sakramenta;* učin bo je osiguran, čim djelitelj ima općenitu nakanu činiti, što čini crkva, u našem slučaju, čim ima nakanu u istinu krstiti — *dummodo baptizare intendat.*[1] Tko pako samo obavi vanjsko djelo i to upravo onako, kako se u crkvi obavlja stanovit sakramenat, a nema nakane, da ono bude sakramenat, to onda ono njegovo djelo nije nikako sakramenat. Ne treba pako djelitelj izrično imati nakanu, da će obaviti sakramenat, nego po nauku crkve dosta je da stvori općenitu nakanu: činiti što čini crkva — u toj općenitoj nakani nalazi se i posebna: da će obaviti sakramenat. Uvjetu dakle, što ga za valjanost sakramenata traži sabor Tridentski, ne zadovoljava djelitelj, koji ima samo vanjsku nakanu, nego mora da ima, ako ne posebnu i izričnu nakanu,

---

[1] Da je naše razlaganje opravdano, vidi se jasno iz zaključnih papinih riječi na istom mjestu. Papa ovako iz svojih premisa zaključuje: „Unde si aliquis in casu necessitatis constitutus vel sine necessitate vadat ad Saracenum et dicat: baptiza me, et doceat eum formam; et ille Saracenus baptizet non credens per immersionem aliquid aliud fieri nisi madefactionem, et intendat eum baptizare vel etiam madefacere *secundum intentionem petentis baptismum, ut baptismus operetur, quidquid operari potest,* et ipse baptizans *tamquam minister conferat, quod alii baptizantes conferunt,* licet non credat ipsum posse aliquid operari, vere baptizatus est; *sed si hoc intenderet, non baptizaret*". Tu se ni jedna riječ ne spominje u prilog vanjske nakane, nego papa uči, da je za valjanost sakramenta dosta, ako djelitelj u opće ima nakanu *krstiti*, a tu ima, ako u opće hoće obaviti vanjsko djelo prema nakani onoga, koji moli krst i kao što ga kršćani običavaju dijeliti; a ne treba niti da zna niti da vjeruje, dosljedno niti da ima nakanu pravi učin sakramenta podijeliti.

da će obaviti sakramenat, barem općenitu „činiti što čini crkva". To je ono najmanje (otale u saborskoj odluci onaj *saltem)*, što se traži od djelitelja.

d) Da je naše izlaganje istinito, potvrgjuje sabor Tridentski još na jednom mjestu. U sjednici XIV. cap. 6. uči sabor, da je nevaljan sakramenat pokore, „ako svećenik nema nakane ozbiljno raditi i u istinu odriješiti — si sacerdoti animus *serio agendi* et *vere absolvendi desit*". Iz te odluke slijedi, da za valjanost sakramenta nije dosta, ako djelitelj ima nakanu ozbiljno obaviti samo vanjsko djelo, a nema nutarnje nakane — si animus desit — da u istinu odriješi. Hoće doduše protivnici, da iz te odluke izviju dokaz sebi u prilog i kažu, da sabor u gornjoj odluci ne traži za valjanost sakramenta dva različita uvjeta naime 1. serio agendi pak onda 2. vere absolvendi, jer je to jedan te isti uvjet. Po umovanju bo sabora ako tko ima nakanu ozbiljno raditi (serio agendi), taj u istinu odrješuje — vere absolvit; sakramenat je dakle valjan, ako tko ozbiljno obavi vanjsko djelo. Sabor je dakle htio ovom odlukom osuditi nauk novotara, koji su učili, da sakramenat valja i onda, ako je očito za šalu obavljen. To se jasno vidi iz daljneg saborskog razlaganja, kad ovako nastavlja: „atque ideo non debet poenitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri, ut etiamsi . . . sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit, putet tamen se . . . vere et coram Deo esse absolvendum". Otale je jasno, kažu protivnici, da samo onda nije sakramenat pokore valjan, ako je očevidno, da djelitelj vanjsko djelo od šale obavlja, dosljedno valjan je, ako on izvana i na oko ozbiljno radi. Čini nam se, da je to umovanje samovoljno i da se ne da nikako složiti sa gornjom saborskom odlukom. Jer prije svega ako gledaš na slog riječi one odluke, vjerojatnije je, da sabor ondje traži za valjanost sakramenta dva uvjeta 1. da se ozbiljno izvrši vanjsko djelo (intentio externa) i 2. da u istinu ima nakanu, da po onom vanjskom djelu odriješi (intentio interna). Ali dopustit ćemo, da nije posve očevidno, da riječi: „serio agendi" i „vere absolvendi" naznačuju dva različita uvjeta, nego da znače jedno te isto. Ali u tom slu-

čaju prva izreka „serio agendi“ naznačuje u opće potrebnu nakanu za valjanost sakramenta, druga pako izreka „vere absolvendi“ onda tumači, što će to reći: „serio agendi“. Sabor dakle za taj slučaj uči: ako tko nema nakane ozbiljno raditi t. j. ako nema nakane u istinu odriješiti, pokornik nije odriješen t. j. ne valja sakramenat pokore. Ako se dakle vanjsko djelo valjano obavi, ali djelitelj nema nutarnje nakane, da mu ono djelo bude sakramenat, t. j. da po onom djelu u istinu odriješi pokornika, sakramenat ne valja. Istina, saborska odluka izravno nišani na nauk novotara i proteže se na sakramenat od šale obavljen, ali to priznajući, nismo se odrekli svoga prava, da iz one odluke izvodimo u opće, koji su uvjeti potrebni za valjanost sakramenata. Da se ongje nema pred očima samo polemički razlog, vidi se odanle, što se one riječi ne nalaze u kanonu, kojim se osugjuje protivna zabluda, nego samo u poglavlju (in capite doctrinae), u kojem se načelno izlaže katolički nauk. Dopuštamo dakle, da mnijenje, koje se brani i pronosi pod imenom Catharina, nije ni poslije one saborske odluke heretičko, ali je zato ipak slobodno pitati i tražiti, da li se ono može u sklad dovesti sa naukom, koji se ondje izlaže. Ne smije se još jedna okolnost pustiti s vida. Saborska odluka na završetku gornje odluke ne radi više *o potrebnim uvjetima* za valjanost sakramenta, nego o *dužnosti pokornika* za onaj slučaj, kad mu je poznato, da je sakramenat od šale podijeljen. To pako ne može pokornik znati, ako se šala vanjskim kakvim načinom ne pokaže. Jer svatko mora priznati, da valjanost sakramenta ne stoji i ne pada usljed toga, je li šala tajna ili je javna. Kazali smo već prije, a to priznaju i protivnici, da je sakramenat valjan i onda, ako se na oko obavi vanjsko djelo kao od šale, *ali djelitelj ima u sebi nakanu podijeliti sakramenat.* Sabor dakle ne polaže nikakvu važnost na okolnost, da li je vanjsko djelo obavljeno očitom ili prikrivenom šalom, nego na to, da li je uz valjanu materiju i formu djelitelj imao nakanu, da mu i zbilja bude ono vanjsko djelo sakramenat, ili je obavljajući vanjsko djelo htio se samo šaliti, igrati ili dapače očevidno izuzeti ono,

što crkva običaje raditi, kad ono djelo obavlja. Ako je ovo zadnje, onda je sakramenat nevaljan. Pa ako je sakramenat u tom slučaju nevaljan što mora činiti primalac? Na to odgovara sabor na završetku gornje odluke: ako primalac zna, da djelitelj nije imao nakane ozbiljno raditi i u istinu odriješiti, mora se pobrinuti, da iznova primi sakramenat pokore. A to može znati, ako je šala, igra javna i očevidna. Ako pako nije očevidna, onda za nju primalac ne može ni znati, dosljedno za taj slučaj ne može mu sabor niti nalagati, da se pobrine za drugi sakramenat. — Ne pomaže ništa protivnicima prispodoba sa svjetovnim sucem, na koju se pozivaju i ovako razlažu: kao što vrijedi odluka suca, kojom odrješuje krivca, kad ju proglasi po svim sudačkim propisima, ako i nema u sebi nakane, da ga odriješi; isto tako valja odrješenje svećenika, kad ga izrekne po crkvenom zakonu, ako i nema nutarnje nakane odriješiti pokornika. Na to odgovaramo, da je prije svega velika razlika izmegju svjetovnog suca, kad sudi in foro externo i suca crkvenog in foro interno. Odluka prvoga vrijedi pred ljudima, onog drugog pred Bogom. Pa ako imamo tu razliku pred očima, moramo ovako umovati. Sudac, koji samo na oko odrješuje krivca, a u sebi nema nakane, da ga odriješi, on se samo čini pred ljudima, da oni misle, da odrješuje krivca, u istinu pako on je pred Bogom pretvorica, jer odrješuje nemajući nakane odriješiti. Isto tako i svećenik kad odrješuje grješnika, a nema volje odriješiti ga, pretvorica je, jer odrješuje nemajući nakane odriješiti ga. Pošto je Krist rekao: kojim otpustite grijehe, otpustit će im se, a ne za koje se bude činilo ili držalo, da ste im grijehe otpustili, to svećenik samo onda izvršuje sakramenat pokore, kad u istinu odrješuje, a ne kad se pretvara i nemajući nakane odriješiti, odrješuje.

e) U prilog našeg mnijenja pozivamo se dalje na rješidbu pape Aleksandra VIII. od 7. dec. 1690., kojom osugjuje slijedeću tvrdnju: „Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat; intus vero in corde suo, apud se resolvit: non intendo, quod facit

*

Ecclesia".[1] Već je Benedikt XIV.[2] kao privatni učitelj izjavio, da je gornja odluka „duboku zasjekla ranu Catharinovom mnijenju", a takov je utisak učinila i u protivničkom taboru, koji su se pod utiskom onakvog općenitog shvaćanja obratili u Rim na prisjednike (consultores) sv. zbora upitom, da li se je onom cenzurom nišanilo i htjelo osuditi Catharinovo mnijenje. Slaba im pako utjeha, s kojom se hvale, da su im konsultori odgovorili niječno. Jer prije svega valja znati, da se u onom dekretu ne spominju nikakovi konsultori, nego samo „Sanctissimus statuit ac decrevit", za tim drugo poznata je stvar, da su konsultori dužni čuvati tajnu i kad odgovaraju, odgovaraju općenito, osobito pako u ovom slučaju mogli su mirne savjesti odgovoriti, da se nije nišanilo na Catharina, jer je poznato, da nije sv. zboru predloženo mnijenje Catharinovo, nego jednoga drugog bogoslova. Ali o tom biti će govora i poslije. Branići vanjske nakane da nemoraju priznati, da je gornjom cenzurom njihovo mnijenje osugjeno, ovako se brane: zbor inkvizicije htio je osuditi općenit nauk, ako bi naime tko učio, da je za valjanost sakramenta dosta obaviti vanjsko djelo, makar da je očevidno, da je učinjeno od šale, kao što je učio Luther, ili ako je obavljeno u takovim okolnostima, da nitko pametan ne bi mogao ni pomisliti, da se obavlja sakramentalni čin n. pr. kad bi majka kod kuće kupajući dijete, da mu isprosi od Boga zdravlje, govorila iz pobožnosti: perem te u ime Oca i Sina i Duha svetog. Ali ta je obrana slaba i klimava, jer se oslanja na tumačenje, koje je nevjerojatno, dapače samovoljno. To se

[1] Već su u svoje doba protivnici (bogoslov Iuvenin) pobijali obvezatnu vrijednost odluke za sveopću crkvu, ali čudim se, što u najnovije doba i Oswald kao da o tom dvoji, jer kaže: „Wollen wir auch aus der bindenden Auctorität dieses Dekretes *(was vielleicht geschehen könnte)* nicht rütteln". Odluku je izdao zbor inkvisicije „coram SS. D. N. Alexandro PP. VIII." i u njoj se veli „idem Sanctissimus statuit et decrevit supra dictas 31 propositiones tamquam temerarias, scandalosas etc. esse damnandas et prohibendas, sicut eas damnat et prohibet". Tu su svi uvjeti, koji se traže, da odluka, jer je dogmatičke vrijednosti, veže cijelu crkvu.

[2] De syn. dioec. lib. 7. cap. 4.

vidi iz same osugjene izreke, a potvrgjuju to i povjesničke činjenice. Iz osugjene izreke vidi se, da se ne radi o djelu, koje bi bilo iz *očite* šale ili igre učinjeno, nego se ondje upravo protivno uzima, da se iz nikakve izvanjske okolnosti ne može vidjeti, da djelitelj nema nakane činiti, što čini crkva, nego je to sakriveno *„intus, in corde suo, apud se* resolvit"; drži se dakle, da je vanjsko djelo u redu i prema propisima crkve obavljeno. I ne samo da se to uzima, nego se to u odluci i izrijekom potvrgjuje: „si omnem ritum externum observat". Nitko pako ne će i ne može tvrditi, da djelitelj „observat omnem ritum, formamque baptizandi" i da on samo „intus, in corde suo, apud se resolvit: non intendo, quod facit Ecclesia", ako on izvana očito pokazuje, da šalu zbija. U tom slučaju djelitelj „non intus, in corde suo, apud se", nego očito izvana, izvanjim načinom „resolvit: non intendo, quod facit Ecclesia".

Da je obrana naših protivnika samovoljna, potvrgjuju i povjesne činjenice. Znamo bo od vjerodostojnih svjedoka, da sv. zboru nije predložena bila bludnja Lutherana, nego mnijenje belgijskog bogoslova Minorite Farvacques-a, što potvrgjuje Berti iz reda sv. Augustina i sv. Alphons, a Farvacques nije ništa drugo učio, nego to, da je vanjska nakana dovoljna za valjanost sakramenta, a to je upravo ono mnijenje, što se pronosi pod imenom Catharinovim.

Kao što smo već gore napomenuli, na stvari ništa ne mijenja, što su konsultori sv. zbora odgovorili, da se u spomenutoj odluci nije namjeravalo osuditi Catharinovo mnijenje. Oni su tako mogli mirne savjesti odgovoriti, jer im nije bilo ni predloženo Catharinovo mnijenje, a napokon ne slažu se ni danas svi bogoslovi u tom, što je i zbilja Catharinus u tom pogledu učio, pa za to se, dopuštamo, onom odlukom nije moglo ni nuzgredice nišaniti na njegovo mnijenje, te ono toga radi ni poslije odluke Trientskog sabora, a ni poslije gornje osude Aleksandra VIII. nije formalna heresa.

f) Bogoslovi su uvijek, već davno prije sabora Trientskog, općenito učili, da je za valjanost sakramenata potrebna nutarnja nakana.[1]

Najčuveniji pako bogoslovi, koji su pisali o toj stvari poslije sabora Trientskog, ne samo da zabacuju Catharinovo mnijenje, nego ga dapače i oštro osugjuju Belarmin kaže, da ne vidi, u čem se ono razlikuje od nauka Hemnica i ostalih heretika;[2] Vasquez zove naše mnijenje naukom katoličkim, koji je (po njegovom uvjerenju) potvrgjen u crkvenim saborima;[3] de Lugo pako, prem ako ne drži Catharinovo mnijenje heretičkim, ipak misli, da se može iz saborskih zaključaka i razloga, s kojima se dokazuje u opće potreba nakane činiti što čini crkva, izvesti, da je ono krivo i za to je punim pravom od katoličkih bogoslova zabačeno, buduć da se baš mnogo ne razlikuje od osugjenog heretičkog nauka;[4] Suarez zove naše mnijenje „sententia communis theologorum", pa o tom ne može nitko ni dvojiti poslije onakovih i onolikih svjedoka.

Buduć da megju katoličkim bogoslovima bez svake sumnje prvo mjesto ide angjelu škole, nije čudo da protivnici nisu propustili ni prečuli ni najsitniju riječcu sv. Thome, iz koje se muče, da izviju dokaz za svoje mnijenje. Misle pako, da je sv. Thoma njihov, na osnovu onoga, što uči o potrebi nakane u 3. q. 64 a. 8. ad 2. Da se što točnije shvati smisao njegovih riječi, navest ćemo je doslovno:

---

[1] Cf. Carolus D'Argentrée: De intentione ministri, gdje se nabrajaju u velikom broju bogoslovi, koji uče, da je potrebna nutarnja nakana, ovako nastavlja: „Poslije Catharina našlo je njegovo mnijenje samo malo pristaša. U Rimu bo i u raznim italskim, germanskim i hispanskim akademijama nisu dopustili predsjednici, da se ono javno brani. Ni u Pariškoj akademiji nije pred 50 godina (djelo je D'Argentrée-ovo tiskano 1712.) ni jedan syndik svetog fakulteta to dopustio; i uzoriti kardinal Pariški nadbiskup Noallius vrativši se iz Rima preporučio je syndiku svetog fakulteta Guilelmu Le Bas-u, da uznastoji, da se javno brani *općenito mnijenje naših pregjâ*". l. c. §. 8.

[2] l. 1. c. 27.

[3] disp. 138. c. 3.

[4] disp. 8. sect. 2. n. 15.

„Circa hoc (de interna intentione) est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod requiritur mentalis intentio in ministro, quae si desit non perficitur sacramentum . . . Alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cujus est minister; in verbis autem quae profert, exprimitur intentio Ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum". To isto kaže na drugom mjestu (in 4. dist. 6. q. 1. a. 2. ad 2.) „In baptismo et in aliis sacramentis, quae habent in forma actum exercitum, non requiritur mentalis intentio; sed sufficit expressio intentionis per verba ab Ecclesia instituta. Et ideo si forma servatur, nec aliquid exterius dicatur, quod intentionem contrariam exprimat, baptizatus est". Na osnovu tih riječi svojakaju protivnici našeg mnijenja sv. Thomu za sebe. Nama se čini, da nemaju pravo. Sv. Thoma postavio si ovaj prigovor: ako je nužna u djelitelju nutarnja nakana, to se mora uvijek dvojiti, da li je sakramenat valjan, jer nitko ne može znati, da li je djelitelj imao takovu namjeru. Na taj prigovor odgovara sv. Thoma s riječima, koje smo gore naveli iz njegove Summe. Otale se vidi, da sv. Thoma ne govori o nutarnjoj valjanosti sakramenta, nego koliko je on samo *za nas* valjan, i stoga nam se čini, da je ovo naravski smisao njegovih riječi: kad se riječima forme izriče nakana crkve i ničim se *izvana* ne odaje protivna nakana, moralno možemo biti sigurni, da djelitelj ima nužnu nakanu i za to da je sakramenat valjan. Na isti način, kada vidimo hostiju javno izloženu za klanjanje, moralno je sigurno, da je posvećena i moramo joj se klanjati, premda bi moglo biti, da i nije posvećena. Tako Thomine riječi tumače: Cajetan, Soto, Suarez, Gotti i drugi. Na isti način mogu se tumačiti i riječi iz 4. sent. dist. 6. q. 1.[1]

---

[1] Kardinal Lugo drukčije tumači riječi sv. Thome. On misli, da sv. naučitelj ne uči ovdje, da je i bez nutarnje nakane sakramenat valjan, tim manje da je valjan, ako djelitelj ima protivnu nutarnju nakanu; nego govori ovdje o *naročitoj* nutarnjoj nakani, i kaže za nju, da nije potrebna, jer u tom slučaju morali bi dvojiti o valjanosti sakramenta

Na osnovu dakle onoga, što angjeoski naučitelj uči u navedenim mjestima, čini nam se, da se ne može ubrojiti megju pristaše bogoslova, koji su branili, i još brane, da je dosta za valjanost sakramenta, ako djelitelj ima nakanu: ozbiljno i u običajnim i propisanim okolnostima — in debitis adjunctis — obaviti spoljašnje djelo, bez obzira kakvu on ima, pa makar i protivnu, *nutarnju* nakanu. Ali osim tog više negativnog dokaza imamo i izvjesnih izjava, koje jasno govore u prilog našemu mnijenju. Navest ćemo ponajglavnije i najznačajnije.

Sv. Thoma u djelu o sakramentima crkve[1] uči, da je za valjanost sakramenta potrebna osim materie i forme nakana djelitelja. O njoj pako govori ovako: „Requiri autem in quolibet sacramento persona ministri conferentis sacramentum *cum intentione conferendi et faciendi quod facit Ecclesia*, quorum trium si aliquid desit, idest si non sit debita forma verborum et si non sit debita materia, et si minister sacramenti *non intendit sacramenta conficere*, non perficitur sacramentum“. Jasno ovdje sv. Thoma tumači što je: „nakana činiti, što čini crkva“, pa veli da je ona: „*conferendi* quod facit Ecclesia“, i dalje tumačeći za nju veli, da je ta nakana onda u djelitelju, ako on hoće „*conficiendi sacramentum*“.

svi, koji ne znaju, je li djelitelj imao takovu namjeru. Smisao dakle njegovih riječi ovaj je: ako djelitelj i ne misli, da će podijeliti sakramenat, on već za to, što obavlja vanjsko djelo kao službenik crkve, ima nakanu (implicite), što ju ima crkva, a to je dosta da bude sakramenat valjan. Jer prem ako nema nakane podijeliti sakramenat, ni učin sakramenta, to on ipak, kad ima nakanu činiti po nakani crkve, obavlja sakramenat. Ova je nakana uvijek u djelitelju, koji k djelu pristupa kao službenik Kristov, i ona utječe u djelo, ako možda riječima ili činom na koji god način ne opozove nakanu crkve, u tom bo slučaju sve kad bi hotio raditi kao službenik crkve, ne bi radio, kao kad bi n. pr. iz neznanja ili pogrješkom rekao: „ja te ne krstim“, tada bo nakana crkve koju je imao nije dovoljna, jer ju opoziva riječima, koje protivno izriču. Cf. Lugo: De sacr. in gener. disp. 8. 4.

[1] De sacramentis Ecclesiae. Ed. de Rubeis T. VIII. inter Commentarios. Poznato je, da naputak za Armenjane sastavljen u saboru Florentinskom (Decretum Eugenii IV.) govori skoro istim riječima toga djela.

Isto tako jasno govori o potrebi nakane u djelitelju u Summi 3. q. 64. a. 8—10. „Ea quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi . . . et ideo oportet quod (e. gr. ablutio aquae) *determinetur ad unum i e. ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis;* et haec intentio exprimitur per verba, quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit: ego te baptizo“. Umuje dakle sv. Thoma ovako: buduć da je ono, što se u sakramentima obavlja — čini i govori, — neodregjeno, zato treba, da se ono odredi na stanovito t. j. sakramentalno djelo, na to se pako spoljašnje djelo odregjuje nakanom djelitelja. Nije dakle dosta za sakramenat, da se obavi vanjsko djelo; dosljedno nije dovoljna ni nakana obaviti to vanjsko djelo, nego treba još osim toga, da se to vanjsko djelo odredi, da bude upravo sakramentalno djelo. Čim se pako na to odregjuje? Da li izvanjim okolnostima — debitis adjunctis? Ne, nego „per intentionem ministri“. Ta se nakana izriče riječima, koje se govore u sakramentu n. pr.: ja te krstim. Kad dakle djelitelj izgovara one riječi, mora imati nakanu, koja odgovara značenju riječi t. j. mora imati nakanu krstiti. Osim toga što djelitelj izgovara riječi: ja te krstim, *mora imati još i nakanu krstiti*, jer ne samo da je voda, nego su i one riječi za sebe još neodregjene i moraju se odrediti na sakramentalno djelo, a to biva: nakanom djelitelja. Kad kažemo: *nakanom,* razumijeva se nutarnja, kako se to vidi iz cijelog razlaganja.

Još jasnije i izrazitije iztiče se potreba nutarnje nakane u razlaganju u 4. dist. 6. q. 1. a 2. sol. 1. Ondje sv. Thoma uči, da mnogo toga sudjeluje, da se obavi sakramenat, naime: djelitelj, koji mora raditi kao službenik crkve, za tim materia i forma, sve to mora kao jedan jedinstveni uzrok ići na sakramentalni učin, a to biva „*per intentionem baptizantis*“. A kakova je to nakana? Možebit što djelitelj hoće, da ozbiljno i prema propisu materiju sjedini i složi sa formom? Odgovara sv. Thoma: sve se mora složiti, da sve bude jedan jedinstveni uzrok odregjen na stanovit učin, a to ne može drukčije da bude nego: „per intentionem baptizantis, qui scilicet formam ad materiam applicat, *suum vero ministerium ad utrumque, et*

totum hoc ad sacramenti collationem". Vidi se, kako je sveti Thoma upravo brižljiv, da što jasnije istakne potrebu nutarnje nakane, pa zato na prvom mjestu (in opusculo de sacramentis Ecclesiae) traži nakanu obaviti sakramenat (conficiendi sacramentum); u Summi ište nakanu, koja vanjsko djelo odregjuje na sakramentalni učin (quae determinat ad sacramentalem effectum); napokon in 4. dist. 6. uči, da je potrebna nakana, koja da cijelo vanjsko djelo onamo upravlja, da se podijeli sakramenat (quae totum dirigat ad sacramenti collationem).

Još ćemo samo jedno istaknuti iz nauka sv. Thome, što po našem mnijenju očito svjedoči, da on nije bio pristaša Catharinovog mnijenja. Buduć da je sv. Thoma postavio kao pravilo, da djelitelj mora raditi kao službenik Krista i crkve i da mora imati nakanu podijeliti sakramenat, mogla se je poroditi poteškoća, kako nevjernik može da ima potrebnu nakanu, da valjano podijeli n. pr. sakramenat krsta. Već sâm prigovor, što si ga sv. Thoma postavlja, svjedoči, da Thoma nije u Catharinovom taboru, jer ondje se ne može ni poroditi onakva poteškoća; ondje bo je za valjanost sakramenta dosta, ako se vanjsko djelo ozbiljno obavi, a to mogu lako svi bez razlike: bezbožci, nevjernici, krivovjerci i grješnici. Da je sv. Thoma na našoj strani, još bolje se vidi iz odgovora na postavljenu si poteškoću: kako da mogu i nevjernici imati pravu nakanu. Nevjera, kaže sv. naučitelj, može se protezati na druge istine kršćanske vjere, a ne na sakramente, u tom slučaju ništa nije na putu, da nevjernik ima nakanu podijeliti sakramenat. Ako pako nevjerni djelitelj ne vjeruje ni u svetost sakramenata, ni u opće da ih ima, ali ipak zna, da crkva ili kršćani onaj obred drže za nešto sveta, to njegovo znanje potrebno je i dovoljno, da može imati nakanu činiti, što čini crkva. A ako ima tu nakanu, onda već čini u ime crkve i kao njezin službenik *općenitom nakanom*, u kojoj je uklopljena i nakana podijeliti sakramenat. Ako napokon djelitelj i ne vjeruje u onaj sakramenat, što ga podjeljuje, prem ako je i uvjeren, da njegovo vanjsko djelo ne izvodi nikakvog nutarnjeg učina, ali ipak to zna, da katolička crkva kani izvesti onim djelom sakramenat, to on usprkos svojoj nevjeri može htjeti ono raditi, što radi crkva, akoprem misli, da to nije ništa".[1] Iz tog se razlaganja vidi, da sv. Thoma misli, da nevjerni djelitelj samo onda može imati pravu nakanu, ako barem u opće zna, da crkva hoće vanjskim djelom podijeliti sakramenat t. j. da onaj obred upotrebljavaju kršćani kao nešta sveta. Misli dakle, da nakana „činiti što čini crkva" nije samo volja obaviti vanjsko djelo ozbiljno i u propisanim okolnostima, jer za to ne bi mu od potrebe bilo znati, da kršćani onim obredom hoće da podijele sakramenat, nego da nakana „činiti što čini crkva" znači i iziskuje, da djelitelj ima nakanu barem u opće — in confuso — onakovu istu, kakovu ima i crkva, koja hoće da ono vanjsko djelo bude sveto i sakramentalno djelo.

Bilješka. Buduć da je ugled sv. Augustina u katoličkoj crkvi uvijek bio velik, vrijedno je znati, što je sv. otac učio o potrebi nužne nakane u djelitelju. U knjigama o sakramentu krsta, što ih je pisao proti Donatistima, ima nekoliko izjava, za koje misle protivnici našeg mnijenja, da se može iz njih dokaz izviti u prilog vanjske nakane. Nama se pako čini, da sv. Augustin u onim mjestima, na koje se protivnici pozivaju, ni ne govori o našem pitanju, pa zato da se iz sv. Augustina ne da ništa — barem ništa izvjesna — proti našem mnijenju dokazati.

Protivnici se pozivaju poimence na dvije izjave Augustinove i to: 1. gdje sv. otac kaže, da se ne običaje po drugi put krstiti ni onda: „si quis *fallaciter h. e. fallendo Ecclesiam* — kako on sam tu riječ tumači — illud accipiat", nego dapače da je valjan krst, ako i djelitelj i primalac „fallaciter agant". 2. kad veli *„jam praeteritis majorum statutis non dubito*, etiam illos habere baptismum, qui quamvis fallaciter id accipiant, in Ecclesia tamen accipiunt vel ubi putatur esse Ecclesia ab eis, in quorum societate id accipitur". (contr. Don. lib. 7. c. 53.) Da se shvati pravi smisao riječi sv. Augustina sve do toga stoji, što sv. otac misli pod onim primiti krst „fallaciter

[1] 3. q. 64. a. q. cf. Frazelin l. c. p. 236. sqq.

h. c. fallendo Ecclesiam". Držimo, da je sv. Augustin mislio, da onaj radi „fallaciter", koji u duši nije imao vjere kršćanske, ali od straha ili nadom na vremenite probitke potaknut pretvarao se, da bude kršćanin i tako došao primiti krst. Takovi su slučajevi u ono doba poradi sklonosti svjetovne vlasti naprama kršćanima u Africi bili mogući, a iz njihovog kasnijeg života moglo se lako doznati, da su u takvoj spremnosti t. j. fallaciter, primili sakramenat krsta. Zato je mogao sv. Augustin za takove se pozvati na *običaj*, da oni ne traže ponovno krst, nego se kazne izopćenjem ili popravljaju pokorom. Da se tako ima tumačiti „simulatio i fallacia", potvrgjuje i sv. Augustin u samom kontekstu, kad se poziva na „praeterita statuta majorum". Kakvi su to statuti? Svima su poznati; izdani su proti Donatistima i onima, koji su iznova heretike krstili, a u njima nema ni jedne riječi o tom, kakva je nakana potrebna, nego se ondje samo odredjuje, da su sakramenti, poimence krst i sv. red dani i primljeni i od heretika valjani i dosljedno uči, da valjanost sakramenata ne stoji do vjere ni djelitelja ni primalca. Otale punim pravom izvodi sv. Augustin, da su sakramenti valjani i onda, ako djelitelj ne samo nema katoličke vjere, nego ako i poriče istinu samog sakramenta i cijele vjere kršćanske. U tom slučaju ako djelitelj hoće da dade i krštenik ako hoće da primi onaj obred, za koga znadu, da ga kršćani drže za svet i za obred koji vodi u crkvu kršćansku, nema dvojbe da je krst valjan, ako jasno ne kaže, da ne će onaj obred primiti u koliko je svet, nego samo izvana u koliko je vanjski znak. Ali o tom zadnjem nema spomena „in statutis majorum", pa za to sv. Augustin i ne govori o tom pretvaranju (da naime hoće samo vanjski znak primiti a ne sveti obred) nego o pretvaranju, koje smo prije naveli, gdje se primalac ili djelitelj pretvara kao da vjeruje. Ako je pako ondje o tom govor, onda se ne može otale nikakov dokaz izvesti ni za naše, ali ni za protivno mnijenje. (Cf. Franzelin p. 213 sq. i Noris Vindic. August. c. 4. §. 7. Opp. P. l. p. 1057. sq.)

III. Napokon ako nam je suditi o razlozima i dokazima, s kojima protivnici hoće da svoje mnijenje obrane, priznati nam je, da nam se ne čine takovima, da bi nas sklonuti mogli i morali, da njihovo mnijenje prihvatimo kao vjerojatnije. Obazret ćemo se dakako samo na glavnije i po njihovom uvjerenju na najjače.

1. Valjanost sakramenta ne stoji ni do vjere ni do svetosti djelitelja, nego oni djeluju bez obzira na etičku spremnost djelitelja krjepošću svoga utemeljitelja.

Ako dakle sakramenti djeluju sami od sebe bez djelitelja, koji je samo Kristov službenik i sluga, orugje, s kojim se Krist služi kod obavljanja vanjskog djela, koji nikako ne utječe u učin sakramenta, to onda slijedi, da učin njihov ne stoji ni do njihove nakane. — To je sve istina, ali se ne smije zaboraviti, da se ovdje radi o sasvim nečem drugom. Kad je djelitelj sve uvjete ispunio, *da stanovito vanjsko djelo postane sakramenat*, onda on po sebi i od sebe bez njegove volje i nakane podjeljuje milost, t. j. izvodi sakramentalni učin. Ali se ovdje upravo pita: kakvi i koji su uvjeti nužni, da vanjsko djelo postane sakramenat? Kao što smo već prije napomenuli vanjski znak, koji se kod dijeljenja sakramenata upotrebljava, po sebi je neodregjen i može se upotrebljavati u razne svrhe; djelitelj ga može upotrebiti i cijelo vanjsko djelo izvršiti i kao privatan čovjek i kao službenik Kristov: on može raditi i u svoje ime i u ime Kristovo. Da se ono vanjsko djelo odredi na to, da ne bude naravsko nego upravo sakramentalno djelo; da djelitelj ne radi u svoje ime nego u Kristovo, to stoji i do volje i nakane djelitelja. Kao što dakle može djelitelj osujetiti valjanost sakramenta svojim neznanjem ili zlobom, kad ne upotrebi ili ne će da upotrebi pravu materiju ili ne govori pravu formu, tako isto može ga osujetiti nakanom, ako naime ne će, da radi u ime Kristovo ili ne će, da radi kao službenik Kristov, ili ne će, da vanjsko djelo bude sakramenat t. j. u opće ne će, da čini ono, što čini crkva.

2. Kadgod se je dvojilo o valjanosti kojeg sakramenta, crkva nije nikad istraživala, da li je djelitelj imao nutarnju

nakanu, nego da li je upotrebljena prava materia i forma. — To je sasvim i naravno, jer se je istraga i mogla samo voditi o *vanjskim* uvjetima, jer samo o njima čovjek može suditi. Nutarnja nakana ne može da bude (redovito) predmet istrage; za nju se uvijek mora držati da jest, dok se iz vanjskih okolnosti ne dokaže protivno. To vrijedi za konkretne slučajeve. Što se pako tiče nauka crkve, naša je istina uklopljena u općenitom nauku, da su naime sakramentalni znakovi po sebi još neodregjeni, a djelitelji da su službenici Kristovi. Ta je istina onda tečajem vremena proti novotarima u raznim crkvenim odlukama sve jasnije i izrazitije izložena. Da se nekoje istine, koje su danas jasno priznate za članke vjerske, nisu u prvo kršćansko doba naročito vjerovale i učile, moraju priznati i protivnici. Još sv. Augustin nije na čistu, što da drži za krst podijeljen od šale i u igri, a danas je dogmatičkom odlukom to pitanje već riješeno. Nije ništa ni neobična ni čudna, ako se tečajem vremena svrhunaravska objava razjašnjuje i tumači.

3. Ako je za valjanost sakramenta potrebna nutarnja nakana djelitelja, onda čovjek nikad ne može biti siguran za sakramenat; zato će se morati ragjati sumnja, briga i strah u čovjeku, da li je primio sakramente potrebne za spasenje i time si osigurao život vječni; a ne može čovjek biti ni siguran, da li je u crkvi nasljedstvo apostola ostalo neprekidno i sveudiljno, jer ne može siguran biti o valjanosti sakramenta sv. reda. — Takov strah i sumnja svakako je pretjerana, jer Bog, koji upravlja svijet i Bog-čovjek, koji je u crkvi svojoj sve dane do svršetka svijeta, znati će putove i sigurna sredstva, da se ni jedan čovjek ne izgubi na vijeke bez svoje moralne krivnje i da crkva, djelo ruku Božjih, ne strada zlobom ili zabludom ljudi. U ostalom u nijednom djelu ljudskom ne možemo imati bezuvjetnu sigurnost, a ta nije ni potrebna, jer za mir savjesti dovoljna je i moralna. Stalno nismo sigurni ni za valjanost materije i forme, a ipak priznaju i protivnici, da i tim putem može djelitelj osujetiti sakramenat. Kad se radilo o svetosti djelitelja, kazali smo, da ona ne utječe na valjanost sakramenta, a kao razlog smo (megju ostalima) naveli, što ne bi nikad

bilo ni kraja ni konca dvojbama i sumnjama za valjanost sakramenata. Ovdje pako, gdje se radi o nutarnjoj nakani, ne priznajemo, da je opravdan takov razlog, jer velika je razlika izmegju ta dva slučaja. Svetost bo češće manjka u djelitelju, nutarnja pako nakana vrlo rijetko i to samo u najgorim ljudima. Zato da je milost posvećujuća potrebna za valjanost sakramenta, ne bi nikad ni moralnu sigurnost imali, da li smo sakramenat valjano primili.

4. Kad se pozivaju protivnici na primjere, koje smo gore naveli, poimence na sv. Athanasija, sve ako se i prizna povjesnička istina onog dogogjaja, sami proti sebi govore. Jer ako je krst, što ga je Athanasije u djetinjoj igri podijelio, bio valjan, to i protivnici mogu valjanost sakramenta braniti jedino onda, ako uzmu, da je Athanasij imao nutarnju nakanu krstiti, jer inače bi morali priznati, da je vanjsko djelo od puke šale i u igri obavljeno pravi sakramenat, što su u svoje doba izrijekom i Lutherani učili i što je crkva izrijekom osudila. Što se ima držati za one druge dogagjaje iz srednjega vijeka za župnika Gaudfreda u Masilji i Petra Lavardina biskupa u Mansu, već smo prije kazali. Oni ne zaslužuju nikakve vjere, očito su tendencijozno iskrivljeni, pa zato ništa ne dokazuju.

5. Protivnici misle, ako djelitelj obavi vanjsko djelo, kako je ono propisano i naregjeno za sakramenat, da on ne može, sve ako i hoće, nutarnjom nakanom učiniti, da ono djelo ne bude sakramenat. To hoće da i na primjerima pokažu: kao što onaj, koji slami primakne vatru, ne može zapriječiti nutarnjom nakanom, da se ona ne užge; kao što ne može sijač zapriječiti svojom voljom, da ne klija sjeme, što ga je posijao; isto tako je i kod sakramenata. — Ti prigovori i primjeri imali bi smisla u ustima Protestanata, koji sakramente drže za znakove, koji samo jamče i navješćuju obećanja Božja, ali za katolike, koji vjeruju i uče, da djelitelji obavljaju sakramente u ime Kristovo vlašću od njega dobivenom i da su sakramenti pravi uzroci i sredstva milosti, ništa ne dokazuju. Da je Krist stanovite stvari kao takove naredio, da budu sredstva milosti, ma kako se one upotrebile, onda dakako da ne bi va-

ljanost sakramenata stojala do volje djelitelja, pa bi sve jedno bilo, da li se ona stvar obavila ozbiljno ili od šale ili slučajno i nehotice, kao što i vatra upali slamu, primaknuo ti nju ozbiljno ili od šale ili slučajno vatri. Ali ako se kršćanski sakramenti obavljaju samo onda, ako se obavljaju u ime Kristovo i vlašću od njega dobivenom (ministerialiter) t. j. ako ima djelitelj nakanu činiti ono, što čini crkva, onda je jasno, da vanjski čin, ako i je ozbiljno obavljen, ne će biti sakramenat, ako ga djelitelj naročito hoće kao naravsko djelo u svoje vlastito ime i nikako ne će, ni u opće — neque in confuso — da čini što crkva ili kršćani onim djelom hoće činiti.

6. Navode napokon protivnici našeg mnijenja i povjesnička svjedočanstva. Od tih smo nekoja već tečajem rasprave na drugom mjestu spomenuli, a nekoja ćemo sada navesti, da se vidi, da im ni ta vrsta dokaza nije jača nego li i ostale.

Pozivaju se pristaše Catharinovog mnijenja na ugled pape Klimenta XI. i Benedikta XIII., koji da njima u prilog govore. Kažu, papa Kliment XI. dopustio je, da se izda i njemu prikaže moralno bogoslovje biskupa Genetti-a, u kojem se djelu (in appendice T. III.) izrijekom ono mnijenje uči; a Benedikt XIII. zapovjedio je, da se objelodani Summa Alexandrina, gdje se isto mnijenje brani T. 1. p. 32. n. 47. — Otale što je papa dozvolio, da mu se posveti djelo, ili što je u opće koje djelo preporučio, još ne slijedi, da je svojim ugledom potvrdio cijelo djelo i pojedina poglavlja nauka, što se u njem nalaze. U ostalom u franceskom izdanju g. 1703. T. III. c. 4. pod konac hvali se mnijenje protivno (Contensona) kao „probabilis sententia“, ali u latinskom izdanju g. 1705., koje nosi na čelu posvetu Klimenta XI., onoga mjesta više nema. Ta okolnost takogjer nešto znači. U Summi pak Aleksandrijskoj[1] uči se, da djelitelj ne može osujetiti sakramenat svojom grješnom nakanom, da će naime djecu po krstu gjavlu prikazati, *samo ako ima nakanu krstiti.* Sam pako Natalis Alexander u svojem djelu[2] izjavljuje, ako bi se u kojem pojedinom slučaju, gdje je

[1] Sastavljeno iz djela Aleksandra Natalis-a.

[2] Theol. Dogm. Moral. de sacram. in genere art. 3. regul. 1.

vanjsko djelo sasvim po propisu obavljeno saznalo, da je manjkala nutarnja nakana, onda treba savjet tražiti od apostolske stolice.

U svoje doba (u XVIII. stoljeću) kad je Catharinovo mnijenje našlo i imalo u nekim katoličkim bogoslovima (Juenin, Serry, Drouin) vatrenih pristaša i pobornika, mnogo se istjecala njima u prilog ona okolnost, da se je i poslije poznate nam odluke sv. zbora odnosno pape Aleksandra VIII. u samom Rimu slobodno u školama učilo i javno branilo Catharinovo mnijenje. Isto se je tako u mnogim, ne samo francuskim nego i italskim akademijama i fakultetima ono mnijenje uz odobravanje inkvisitora sv. vjere branilo, učilo i dokazivalo. — Čini nam se, da i tu branići vanjske nakane pretjeravaju. Dosta je da se pozovemo na suvremeno svjedočanstvo (iz god. 1741.) bogoslova Berti-a, koji veli za Catharinovo mnijenje, kako ga brane gore imenovani bogoslovi: da je u današnje doba na zlu glasu, protivno da se općenito uči, these, koje brane vanjsku nakanu, da ne samo Ordinariji nego i rimski censori brišu. Isto će tako biti i sa akademijama, na koje se pozivaju. Znamo bo, da je u ono doba u Bononiji bio nadbiskup Prosper Lambertini (kasnije Benedikt XIV.), koji je od početka pobijao ono mnijenje, a ovdje je učio takogjer veliki protivnik toga mnijenja kardinal Gotti. Ne mogu nas dakle protivnici osvjedočiti, da se je u školama u ono doba općenito učila i branila vanjska nakana. Njihovi bo dokazi, budi oni koje izvode iz naravi sakramenata, budi oni koje žele izviti iz ugleda i izvjesnih svjedočanstva, nisu takovi, da bi mogli pobiti i oboriti sigurnost mnijenja, koje je danas općenito u katoličkim školama. U ostalom i protivnici svi bez razlike priznaju, da u pojedinim slučajevima, za koje bi se izvjesno znalo, da nije bilo nutarnje nakane, budući da se radi o spasenju duše, treba savjet potražiti u apostolske stolice.

10. članak.

Primalac sakramenata.

§. 18.

Katolički nauk o primalcu u opće.

1. Primalac sakramenata je čovjek. Sakramenti su naregjeni za čovjeka — sacramenta propter hominem. Čovjek je dakle primalac — subjectum — sakramenata. Ne treba napose ni spomenuti, da su to ljudi samo za života — in statu viae —, blaženi u nebu ne trebaju više sakramenata, sredstva milosti. Sakramenti bo naregjeni su za vojujuću a ne za slavodobitnu crkvu. Kad bude milost prešla u slavu, odjevena svjetlom slave ne će trebati više vanjskih znakova. Kad bude vjeru zamijenilo blaženo gledanje, a ljubav nade kad ustupi mjesto ljubavi uživanja, ne će trebati više nikakva jamstva; i kad se budu konačno u vječnosti razlučili dobri od zlih, suvišni će biti vanjski značajni znakovi — signa characteristica, — po kojima da se raspoznaju jedni od drugih. Kad bude dakle svrha prestala, u koju su naregjeni sakramenti, i oni će prestati.

Kad ovdje govorimo o primalcu sakramenata, najviše zanima pitanje, kakvi i koji su uvjeti u čovjeku potrebni za primanje sakramenata. Subjektivni uvjeti za primanje sakramenata ravnaju se po naravi pojedinih sakramenata i zato će se oni moći točno i potpuno izložiti istom u posebnom dijelu, kad bude govor o pojedinim sakramentima; ovdje se mogu postaviti samo neka općenita pravila.

2. Valjano i dostojno primanje sakramenata. Kao što se može kod djelitelja razlikovati izmegju valjanog i dostojnog podjeljivanja, isto tako se to može i kod primalca. Dapače ovdje je ta razlika znamenitija, jer djelitelj ne može ni nedostojnim obavljanjem i podjeljivanjem osujetiti učin sakramenata. Drukčije je pako to kod primalca. Čovjek dakle može primiti sakramenat valjano — valide, i može ga primiti dostojno — digne ili licite. Ako se sakramenat dostojno primi, onda se dobiva milost, za taj slučaj polučuje se svrha sakramenta; ako ga primi valjano ali nedostojno, svrha je sakramenta, barem na čas, osujećena. Ako hoćemo da govorimo načinom običajnim u katoličkim školama, kažemo: valjanim ali nedostojnim primanjem sakramenata primamo samo sakramenat — sacramentum; dostojnim pako primanjem dobivamo i moć ili stvar sakramenta — virtutem seu rem sacramenti. Kada prima čovjek sacramentum, a kada osim toga i rem sacramenti?

3. Uvjeti za valjano primanje sakramenata. — Za valjano primanje sakramenata ne ište se, da bude primalac u stanju potpune svijesti, kako se to traži od djelitelja. Razlog je jasan. Sakramenti djeluju ex opere operato, na vanjsko pako djelo ne utječe primalac kao djelitelj aktivno, nego se kod tog drži pasivno. Sakramenti se mogu valjano pače i dostojno primiti i onda, ako čovjek nema ili je izgubio svijest. Tako je to poimence kod djece (i kod onih, koji su im jednaki, naime lugjaci, koji nisu nikad imali porabu razuma). Ali oni su sposobni primiti samo sakramenat krsta, jer drugi sakramenti nemaju kod njih nikakve svrhe. Mogu li djeca valjano primiti ostala dva karakteristična sakramenta, poimence potvrdu, izložit ćemo na dotičnom mjestu. Kod odraslih pako (koji imaju svijest) svakako je potrebna za valjanost sakramenata nakana. Ali kod primalca dovoljna je i tako zvana interpretativa t. j. može se sakramenat valjano podijeliti, ako u primalcu, jer nije u svijesti, i nema u onaj čas nakane, samo ako se može uzeti, da bi, da je u svijesti, zbilja htio primiti sakramenat. To potvrgjuje sveudiljni običaj crkve, koja podjeljuje sakramente: posljednjeg pomazanja, potvrde, krsta, dapače i pokore pod stanovitim uvjetima bolesnicima, koji nisu u svijesti, i lugjacima, ako su prije očitovali ili pokazali barem želju primiti sakramenat. Dakako da se u pojedinim slučajevima može imati samo moralna sigurnost; ali po pravilu: „sacramentum propter hominem, non homo propter sacramentum“ treba uvijek uzeti, da čovjek može valjano sakramenat primiti. —

*

Oni koji su pri sebi, pri potpunoj svijesti, mogu osujetiti sakramenat odlukom svoje volje, ako ona izravno i zbilja odbija sakramenat. Sakramenti se ne mogu nikomu silom narinuti, ne može se n. pr. Židov proti izričnoj njegovoj volji krstiti. Sila ili strah, koji ne utječe na čovjeka upravice, ne oduzima mu njegove valjanosti, kao što niti volja ne oduzima sakramentu njegove valjanosti, makar da nije bila potpuno izvjesna i zbiljna primiti ga. Ovdje nam je još to napomenuti, da se za sve ostale sakramente zahtijeva, da smo već primili sakramenat sv. krsta, jer se kroza nj kao na vrata unilazi u crkvu, zato se ni jedan sakramenat u kršćanskoj crkvi ne može valjano primiti, ako se nije prije primio sakramenat sv. krsta.

4. Uvjeti za dostojno primanje sakramenata. — Za dostojno primanje sakramenata potrebno je, da u primalcu ne bude nikakve zapreke, ili ako je kakva zapreka, da se ona otstrani. Zapreka (obex) može biti samo kod odraslih. Kod njih se traži stanovita moralna spremnost i priprava, koja se opet ravna prema naravi dotičnih sakramenata, te ćemo o tom opširnije govoriti u posebnom dijelu kod pojedinih sakramenata.

DRUGI DIO.

Sakramenti napose.

Glava prva.

Sakramenat krsta.

1. članak.

Uvod.

§. 19.

Pojam i ime sakramenta krsta.

1. U nizu kršćanskih sakramenata prvi i najpotrebitiji je krst. Prvi je, jer se bez njega ne može ni jedan drugi sakramenat valjano primiti, najpotrebitiji je, jer se bez njega ne može spasiti. On je vrata, kroz koja se unilazi u kraljestvo Božje na zemlji i u kraljestvo Božje u nebu. Katehizam rimski definira ga „Sakramenat preporogjenja vodom u riječi života“.[1] Buduć da je za valjanost krsta potrebno, da se poimence zazivaju osobe presv. Trojstva, zato bogoslovi obično uzimaju u definiciju i to zazivanje i opisuju ga onda kao sakramenat, u kom se čovjek vodom u ime triju Božanskih osoba preporagja na novi život.

U latinskoj crkvi najobičnije je ime za ovaj sakramenat: baptismus ili baptisma, a za čin se kaže: baptizare; to su sve polatinjeni izrazi grčkih riječi: βαπτίζειν, βαπτισμός, βάπτισμα,

[1] „Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in verbo vitae“.

βάπτισις, koje se etimologički izvode od βάπτω, što znači: zaroniti u vodu i po tom oprati, kupati. Ime je dakle za sakramenat uzeto od prvobitnog obreda, kojim se je krst nekoć u crkvi dijelio. Ime: baptismus ima biblički oslon. U sv. pismu upotrebljava se najprije ta riječ za obično pranje ili kupanje. U tom značenju dolazi u 2. knjizi kralj. 5. 14., gdje se kaže za Naamana, da se je po savjetu proroka u Jordanu sedam puta oprao (LXX. ἐβαπτίζετο, vulg.: lavit); u istom značenju i u Judithinoj knjizi 12. 7. „et exibat noctibus in vallem Bethuliae, et *baptizabat* se in fonte aquae“. Zatim se ta riječ upotrebljava i za neka religiozna mosaička pranja, koja su više ili manje naznačivala kršćanski krst. Tako apostol u posl. 1. Cor. 10. 1. kaže za Izraelce, da su, prelazeći more, kršteni „quoniam patres nostri omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari“. I redovita mosaička pranja, koja su naregjena bila u levitičkom zakonu, zovu se: baptismata. U novom zavjetu takogjer upotrebljava se baptizein u levitičkom značenju, tako n. pr. kod Marka 7. 3. i 4. „Pharisaei enim et omnes Judaei, nisi crebro laverint manus, non manducant... et a foro nisi *baptizentur* non comedunt; et alia multa sunt, quae tradita sunt illis servare, baptismata calicum et urceorum“; isto tako u posl. Hebr. 9. 9. i 10. „quae parabola est temporis instantis, juxta quam munera et hostiae offeruntur, quae non possunt juxta conscientiam perfectum facere servientem, solummodo in cibis et in potibus et variis *baptismatibus* (t. j. pranju) et justitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis“. U novom zavjetu upotrebljava se ta riječ još u posebnom prenesenom značenju za boli, muke i smrt koju čovjek podnese i za pokoru i zadovoljštinu, koju čovjek za grijehe učini. Iz prvog značenja razvio se kašnje pojam krsta krvi — baptismus sanguinis; iz drugog krst želje — baptismus flaminis. U prvom značenju dolazi baptismus kod Luk. 12. 50. „*Baptismo* debeo *baptizari* et quomodo coarctor usque dum perficiatur“ i kod Mark. 10. 38. „Potestisne calicem bibere, quem ego bibiturus sum, aut *baptismo*, quo ego *baptizor*, *baptizari*“. U drugom značenju dolazi riječ kod Mark. 1. 4. gdje se spo-

minje „baptismus poenitentiae“; a možebit da ima isto značenje zagonetno mjesto kod Pavla 1. Cor. 15. 29. „Alioquin quid facient, qui *baptizantur* pro mortuis, si mortui omnino non resurgunt“, t. j. ako nema uskrsnuća, zašto onda da živi prikazuju Bogu za pokojnike svoje zadovoljštine i u opće pokornička djela. Napokon u novom zavjetu baptismus upotrebljava se za naš sakramenat; dosta je pozvati se na Math. 28. 19. „Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus S.“ Nekoć se je naš sakramenat u crkvi još zvao: tinctio, ablutio, a čin: abluere, tingere; ali se danas više ne upotrebljavaju ta imena. Osim običnog imena ima naš sakramenat i mnoge druge nazive uzete iz učina, što ga on tvori. Navest ćemo najobičnije. Zove se naprosto prema riječima sv Pavla (Efes. 5. 26.) kupanje, lavacrum, λοῦτρον, a često se nadodaje: otajstveno, spasonosno; ili kupanje preporogjenja, spoznanja, života = λοῦτρον παλιγγενέσεως, γνώσεως, ζωῆς. Zove se jednostavno i voda, ὕδωρ, ili se nadodaje voda života, voda života vječnoga. Tertulijan zove ga: „felix sacramentum aquae nostrae“; sv. Augustin sveto vrelo — fons sacer; a zovu ga i sacra piscina, ἁγία κολυμβήθρα. Dalje: zlamenje ili pečat, signaculum, σφραγίς; svjetlo i rasvjetljenje, φῶς, φώτισμα, φωτισμός, otajstvo očišćenja, preporogjenje, regeneratio, ἀναγέννησις. Napokon sabor Trientski: sacramentum fidei.

2. I pogani i Židovi imali su religiozna pranja — baptismata. Kod mnogih i raznih poganskih vjerskih obreda bijahu propisana pranja — lustrationes. Naravsko već čuvstvo opominjalo ih naime, da se čisti na tijelu približuju k svojim bogovima, pa sve ako su oni puni praznovjerja davali onim pranjima neku čarobnu moć, kao što im megju inima to spočituje Lactancije: pie se sacrificasse opinabantur, si tamen abluant, quasi libidines intra pectora inclusas ulli amnes abluant, ulla maria purificent; — to ipak oni obredi svjedoče, da im je u srce bila usagjena vjera, da je potrebno, da se čovjek oslobodi i očisti od grijeha. Poimence bijahu propisana takova „kršćenja — baptismata“, da se tko pripusti k eleusin-

skim i samotračkim tajnama; kod primanja u red Esena, u persijskom bogoslužju Mithre i skoro u svim žrtvenim obredima. — I Židovi imali su svoja „krštenja“. Osim spomenutih već levitičkih pranja znamenito je u st. zavjetu „krštenje“ prozelita. Istina, sv. pismo ne govori ništa o tom „krštenju“, ali znamo za njega iz žudinske predaje. Ovo nas krštenje zato napose zanima, jer je bilo najbliži typ kršćanskog sakramenta krsta i jer je u izravnom savezu s krstom Ivanovim. Po shvaćanju kasnijih Žudija poganstvo je smatrano kao zarazna bolest guba, pa stoga kao što je u levitičkom zakonu propisano bilo za ozdravljenje od gube pranje, tako je kašnje naregjeno bilo „krštenje“ za gubu poganstva. Iz poganstva primalo se u žudinstvo ne samo obrezanjem, koje se u ostalom moglo obaviti samo na muškarcima, nego osim toga propisano je bilo pranje „krštenje“. Tomu obredu morali su se podvrći i muški i ženski, oni prvi nekoliko dana poslije obrezanja, a nisu bila izuzeta ni djeca. Obred se obavljao posvemašnjim zaronjivanjem u vodu.

3. Krst Ivanov. Još više nego krštenje proselita staroga zakona zanima nas krst Ivanov, koji je od njeg i dobio pridjevak: Krstitelj. Kao što su se kod Židova pranjem (krštenjem) primali pogani u židovstvo, isto tako su se krštenjem Ivanovim primali za vrijeme u kršćanstvo svi oni, koji su htjeli postati šljedbenici Isusovi. Mnogo i živo se je raspravljalo izvan katoličke crkve, a i u njoj samoj o vrijednosti i znamenovanju krsta Ivanova. Luter, koji je s početka branio, da je krst Isusov izvrsniji od krsta Ivanova, kasnije je dosljedno svomu nauku o znamenovanju kršćanskih sakramenata u opće napustio svoje mnijenje i stao učiti, da izmegju jednoga i drugoga nema nikakove bitne razlike. Zato je sabor Trientski napose osudio i tu bludnju u sjed. 7. de bapt. can. 1. „Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s.“ Ali tim kanonom nije kraj učinjen raspravama o krstu Ivanovu, jer se još uvijek može i smije pitati: je li i on otpuštao grijehe, je li djelovao kao kršćanski sakramenti ex opere operato, kojom se je formom dijelio itd.?

Da se pravo ocijeni značenje krsta Ivanova, treba prije svega uvažiti, da Ivan prem ako osobom svojom ne ide u stari zakon, nego stoji na megji izmegju staroga i novoga zavjeta i prem ako većim pravom pripada novomu zakonu, jer nije kao praoci vjerovao u budućeg mesiju, nego u prisutnoga, to ipak on po svojem službenom djelovanju ide u stari zavjet, komu je zaglavni kamen. On doduše stoji već u pridvorju kršćanske crkve ali ipak još izvan svetišta kršćanstva. Kad Gospodin kaže: „Zakon i proroci do Ivana“, ima se razumjeti uklopljeno t. j. stari zakon svršava se s Ivanom. To će biti i smisao za tumačenje inače teških riječi Isusovih: „Megju rogjenima od žene nema većeg od Ivana Krstitelja; tko je pako najmanji u kraljestvu nebeskom, veći je nego on“. U kraljestvu naime nebeskom ne zauzima nikakov službeni položaj; izvan njega pako najveći je. Po službenom svom djelovanju nije bio Ivan ni apostol ni učenik Gospodinov nego prorok, koji nije doduše kao stari proroci govorio o Mesiji u tamnim slikama i gledao ga u nedoglednoj budućnosti, nego prorok, koji je iz neposredne blizine navješćivao, pripravljao i utirao put dolazećemu. Prema tomu mislimo, da ćemo pogoditi istinu, kad kažemo, da krst Ivanov kao sakramenat nije se ni u čemu razlikovao od ostalih sakramenata starog zavjeta t. j. on nije bio sakramenat u strogom smislu, nije djelovao ex opere operato, nije podjeljivao Duha S.; po njem nije krštenik postao djetetom Božjim i nije davao nadu na vječno blaženstvo; dapače nije ni otpuštao neposredno po sebi grijehe, nego samo posredno po vjeri u dojdućeg Mesiju kao i ostali sakramenti starog zakona. To kao da nam potvrgjuje i sv. pismo. Kad je apostol Pavao našao u Efezu 12 učenika Ivanovih, koji bijahu kršteni od Ivana, na novo ih je krstio u ime Isusovo. Po uvjerenju dakle apostolovom krst Ivanov nije dovoljan za spasenje, jer kaže, da je Ivan krstio sam na ime *dojdućeg*, εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτόν, — da bi vjerovali u dojdućeg Mesiju. Ivanov krst dobivao je svoje znamenovanje, kao što i ostali starozavjetni obredi istom iz budućnosti, i zato nije bio pravi sakramenat. To je uzrok, da sv. pismo naglašuje (Math. 3. Mark. 1. i

Luk. 3.) da je krst Ivanov bio „krst na pokoru“ ili „krst pokore“, βαπτισμὸς εἰς μετάνοιαν, ili βαπτ. μετανοίας. On je išao za tim, da obrati ili pobudi krštenika na pokoru i tako ga pripravi da unigje u mesijansko kraljevstvo. U Ivanovom krstu bijaše daklem pokora učin, dočim je ona u sakramentalnom krstu prehodni uvjet. Stoga kad se kaže, da je Ivan krstio na oproštenje grijeha, razumije se, da je njegov krst taj učin izvodio ne od sebe nego po vjeri u dojdućeg Mesiju, Isusov pako krst oprašta grijehe neposredno od sebe. Zato se veli za Ivana, da je propovijedao krst pokore na oproštenje grijeha, Petar pako (Djel. ap. 2, 38.) kaže: činite pokoru i krstite se na otpuštenje grijeha. To je razlog, da i sam Ivan Krstitelj svoj krst zove krst vode, a Isusov krst duha i vatre i izrijekom naglašuje, da Isus daleko nadmašuje njega samog.

Krst Ivanov neposredno je pripravljao i utirao put za kraljestvo Kristovo; njime su se prehodno bilježili svi bez razlike — i Židovi i pogani, — koji su pripravni bili postati šljedbenici Isusovi. Kad je pako onaj, koji je imao doći, u istinu došao i počeo propovijedati, da je kraljestvo Božje došlo, postao je krst Ivanov suvišan. Sada nije trebalo više krstiti ni na Mojsiju ni na *budućeg* Mesiju; svima i Židovima i poganima bio je otvoren put u kraljevstvo Isusovo. Kad su daklem Židokršćani: Nazareji i Ebionite tvrdili, da se svi, koji žele postati kršćani, moraju najprije dati obrezati, i kad su učenici Ivanovi (Zabiji) mislili, da svi, koji žele postati šljedbenici Isusovi, moraju najprije primiti krst Ivanov, bili su i jedni i drugi u očitoj bludnji, jer kad je Isus došao, nije trebalo više onih prehodnih i privremenih uredaba i obreda, od sada vrijede samo Isusove uredbe, po kojima se neposredno unilazi u njegovo kraljestvo i postaje dionikom sviju prava toga kraljevstva.

4. Kao što je poznato, i sam Isus dao se krstiti Ivanovim krstom. On je to učinio, kao što se izrijekom u sv. pismu kaže, „da se ispuni svaka pravda“. On je krst taj primio, kad se je spremao, da započne svoje mesijansko djelovanje, i tim je obredom, kod kojeg se očitovalo presv. Trojstvo, javno i svečano potvrgjen za Mesiju. Tom je zgodom Isus zajedno, kao

što to većina sv. otaca misli, prehodno posvetio vodu za materiju sakramenta krsta.

2. članak.

Vanjski znak krsta.

§. 20.

Daljnja materia krsta jest naravska voda.

1. U vanjskom znaku svakog sakramenta razlikuje se: vanjska stvar, kojom se dijeli sakramenat — materia remota; zatim čin, kojim ili kako se ona stvar upotrebljava — materia proxima; i napokon riječi, koje se izgovaraju, kad se stvar upotrebljava — forma. Govorit ćemo dakle ovdje a) o daljnoj materiji, b) o bližnjoj materiji i c) o formi sakramenta krsta.

2. Daljna materia sakramenta krsta jest naravska voda. Stvar, kojom se podjeljuje i u kojoj se obavlja krst, jest naravska voda. Sv. pismo jasno to potvrgjuje. Već se u starom zakonu u svim slikama i typima sakramenta krsta spominje voda kao vanjska bitna tvar našeg sakramenta. Na vodu nas pûti prolaz kroz crveno more, pećina u pustinji, iz koje izvire voda, opći potop, pranje prije nego je Izrael primio zakon sa brda sinajskog. I proroci govore o vodama, koje čiste i peru od grijeha. „Odvest ću vas kući u vašu zemlju i izlit ću vrhu vas čistu vodu i očistit ću vas od vaših zloća“ (Ezeh. 36, 25.) Isto tako Zakarija (13. 4), gdje govori o novom vremenu, u kojem će se porušiti kipovi lažnih bogova i postidjeti krivi proroci, ovako prorokuje: „U onaj dan bit će otvoren zdenac — fons patens — za kuću Davidovu i stanovnike Jeruzalema proti grijehu“. Što se pako tiče novog zavjeta smijemo misliti, da je Isus, ako nije naredio novi obred i način krštenja, zadržao stari, koji je bio prije njega u običaju.

Znamo pako iz rabinske predaje, da su se žudinske proselite krstili vodom, a za krst Ivanov čita se u sv. pismu, da se je dijelio vodom. Na svim mjestima, gdje se govori jasno o krstu, uvijek se spominje voda. „Ako se tko ne preporodi

iz vode“ (Iv. 3, 5.); a u Djel. Ap. 8. 36. kaže eunuh Filipu: „Evo vode, što smeta da se krstim“ i onda obojica silaze u vodu i Filip krsti eunuha; u ret. 38 kaže se za stotnika Kornelija: „Može li tko uskratiti vodu, da se ne krste ovi“. Isto se tako i u apostolskoj predaji spominje voda kao tvar, kojom se obavlja krst. Dosta je da se pozovemo na Tertuliana, koji sakramenat krsta pozdravlja: „O felix sacramentum aquae nostrae“, i na sv. Augustina koji uči: „Tolle aquam et non est baptismus“.

Prem ako se tako izvjesno u oba vrela svrhunaravske objave uči, da je voda vanjska tvar krsta, to ipak nije smetalo, da su tečajem vremena razni krivovjerci mjesto vode upotrebljavali drugu koju tvar.

Osim Marcionita, Kvintiliana i drugih nekih starijih krivovjerskih družaba, koje su zabacivale svaki vanjski znak svrhunaravske milosti, osim Manihejaca, koji su zabacivali krst vode, učeći, da je voda stvor vražji, crkvena povjest nam spominje Seleuciane i Herminiane i iz srednjeg vijeka Katare i Jakobite, koji su krst podjeljivali vatrom t. j. žig su usijanim željezom udarali krštenicima, zavedeni riječima Ivana Krstitelja, koji za Gospodina kaže „da će krstiti u Duhu S. i vatri“ (Math. 3. 11.), krivo ih tumačeći mjesto u prenesenom smislu za učinak krsta, u doslovnom smislu za vanjski znak. Flagelanti (krivovjerci iz XIII. stoljeća) učili su, da se svaki mora do krvi išibati i tako vlastitom krvlju krstiti, no jesu li osim toga imali i krst vode, ne zna se pravo. Kvakeri takogjer zabacuju krst vode kao židovski obred. Bilo ih je i takovih, koji su mislili i učili, da se u nuždi barem može krstiti ma kakvom tekućinom.[1]

[1] Inocencij IV. god. 1250. (Decr. Greg. I. 3. tit. 42. c. 5.) veli: „Postulasti, utrum parvuli sint pro christianis habendi, quos in articulo mortis constitutos, propter aquae penuriam, et absentiam sacerdotis, aliquorum simplicitas in caput ac pectus, ac inter scapulas, pro baptismo salivae conspersione linivit. Respondemus, quod cum in baptismo duo semper, videlicet verbum et elementum necessario requirantur, juxta quod . . . de elemento Veritas dicat: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu S. non intrabit in regnum coelorum’, dubitare non debes, illos verum non habere baptismum . . .“

Tako su u Norveškoj, kao što se to razabire iz odluke pape Gregorija IX., poradi velike oskudice na vodi stali krstiti — pivom; megju Armenjanima neki su krstili vinom, a neki mlijekom; a Luter zapitan, da li se može, ako vode nema, krstiti mlijekom, odgovorio je, da se može krstiti u svakoj tekućini, u kojoj se može kupati. Kardinal Pallavicini u svojoj povjesti sabora Trientskoga piše, da su Luterani i Kalvini učili ovako: „Prava i naravska voda nije potrebna za valjanost krsta, zato se one riječi Gospodinove: Ako se tko ne preporodi iz vode i Duha S. — moraju tumačiti u prenesenom smislu“. Taj je krivi nauk jasno osudio sabor Trientski u sjed. 7. can. 2. i tako potvrdio ono, što je crkva od početka učila i sveudilj obdržavala: „Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit“.

Materia daklem krsta jest: prava i naravska voda. Ovdje vrijedi pravilo: tekućina, koja se u svakidašnjem životu zove „voda“, valjana je materia sakramenta krsta. Ako bi se vodi primiješalo malo i druge kakve tekućine n. p. vina, piva, ulja, tim još ne bi prestala biti valjana materia. Isto je tako jednako valjana materia krsta voda bila ona topla ili hladna, čista ili mutna, jer to su pripadna svojstva, koja ne mijenjaju narav vode. Isto je tako sve jedno za valjanost sakramenta, da li je voda iz mora, zdenca, potoka, od leda, snijega ili kišnica. Po tom pravilu i sve vode rudnice (n. pr. apatovačka, rogatačka, lipička itd.) valjana je materia sakramenta krsta, jer sve te vode u svakidašnjem životu pravom zaslužuju i nose ime „voda“, ništa bo ne utječe na narav vode, koje i kakve su sastavine u njoj pretežnije, jer u protivnom slučaju trebalo bi kod svake vode prije krštenja najprije lučbenim putem istraživati, da li je u njoj isto razmjerje sastavnih dijelova, koje je u našoj običnoj vodi, koju iz našeg zdenca pijemo Nasuprot sve tekućine, koje se zovu „voda“ samo u širem smislu, a to su „vode“, koje se umjetnim načinom prave (n. pr. tako zvani Rosenwasser, gebranntes wasser), nisu valjana materia krsta.

Kad se pako pita: kakvom se vodom *smije* (licite) krstiti, odgovaramo, da se valja strogo držati crkvenih propisa. Crkva pako propisuje, da se, izuzev slučaj skrajne nužde, mora krstiti vodom, koja je u tu svrhu blagoslovljena. Blagoslov taj se propisuje u crkvi već od najdavnijih vremena i već ga spominje Tertulijan i sv. Gregorij Nys. „Blagosovljena voda čisti i rasvjetljuje čovjeka". A i sv. Cyprijan (ep. 70. 1) kaže: „Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere". Nu to je crkvena uredba, koja ne utječe na valjanost sakramenta.

3. Osim izvjesnih dokaza, da je voda zakonita materia krsta, imamo još i razloga primjerenosti. Evo poglavitih kako ih navodi sv. Thoma.

U krstu opraštaju se čovjeku grijesi. Oproštenje grijeha obično i najlaglje si mislimo kao čišćenje. Voda je pako najobičnije i najopćenitije sredstvo čišćenja. Voda daklem u krstu lijepo prikazuje čišćenje duše od grijeha i zato je zgodna materia našeg sakramenta. — Krst je sakramenat vjere — tako ga zove sabor Trientski: sacramentum fidei. Krst je svjetlo za svrhunaravske istine; on nam rasvjetljuje i pokazuje put, koji vodi k istini. Voda je prozirna i upija svjetlo i zato je zgodno zlamenje sakramenta, koji nam dušu rasvjetljuje. — Krst ne samo da nas čisti od grijeha nego on i liječi rane grijehom zadane. Da je voda vrlo ljekovita, stara je istina, koja se osobito u novije vrijeme općenito priznaje. — Krst, kada rane grijeha liječi, mora da vatru pohote i strasti ohladi; voda je pako sredstvo, s kojim se gasi i rashlagjuje.

Krst je dalje sakramenat preporogjenja pa i tu isporegjujući naravno i svrhunaravsko rogjenje voda ima zgodno značenje. Klica svega života ili je voda ili je nešto vodena, sluzava, vlažna; poimence vrijedi to za čovjeka — za foetus. Kao što se čovjek ragja ex lymphatico foetu, tako duhovno se preporagja iz blagosovljene vode. — Kod stvaranja i postanka svijeta Duh S. lebdio je nad vodama posvećujući ih i reć bi oplogjujući ih (Gen. 1. 2. „ferebatur super aquas i. e. incubabat aquis, sicut avis pullis incubat) pa tako, kad se radi o novom svrhunaravskom životu, i opet susretamo isto djelovanje Duha S. u krsnoj vodi, koju on oplogjuje, da se iz nje rodi kršćanin. Tu misao raspredaju već sv. oci i u tom smislu isporegjuju i zovu vodu: uterus maternus. Na to kao da nas i sv. pismo puti, kad krštenika zove: νεόφυτον t. j. novorogjenog. Na tom mišljenju osniva se i ono, što se kaže kod Iv. 3. 5. „o preporogjenju iz vode i Duha svetog."

Općenito se napokon razlog primjerenosti uzima iz bezuvjetne potrebe sakramenta krsta, u čem se opet slaže sa elementom vode, koja je takogjer za naravski život isto tako potrebna. Buduć da je sakramenat krsta potreban za spasenje, zato je trebalo odabrati za materiju ovog sakramenta stvar, koja se lako može uvijek i svuda imati. Po krstu imamo duhovni život, bez krsta duša je mrtva, — sve jedno kao što i ribe ne mogu bez vode živjeti. Po tom shvatanju zvali su se prvi kršćani: pisciculi Christi, a symbol Krista bila je riba.

Ne samo čovjek nego i nerazložno stvorenje dolazi do blagoslova u sakramentima. Narav se dijeli u organsku i anorgansku. Ova zadnja ima svoga pretstavnika u elementu vode, organička pako u najlijepšim svojim proizvodima, vinovoj lozi i pšeničnom klasu. Zato je zgodno, da su za dva najpoglavitija kršćanska sakramenta uzeti ovi elementi za vanjski znak: voda za krst, kruh i vino za oltarski sakramenat. Po shvatanju i mističkom tumačenju sv. otaca iz rane Isusove na križu proizašla je crkva njegova — taj opći veliki sakramenat. Zato zgodno mogu krv i voda, što je protekla iz rane Isusove, slikovno značiti najveća dva kršćanska sakramenta, sakramenat vode i sakramenat krvi. — Već smo drugom zgodom spomenuli, što i koliko vrijede u dogmatici razlozi primjerenosti. Oni ne mogu za sebe ništa dokazati, ali iz vrela svrhunaravske objave već dokazanu istinu lijepo rasvjetljuju i vjerovanje olakoćuju.

§. 21.

Bližnja materia krsta jest pranje vodom.

1. Kao što se traži za valjanost sakramenta krsta prava, naravska voda, tako je potrebno za valjanost sakramenta pravo pranje. To proizlazi iz naravi i pojma krsta kao sakramenta čišćenja od grijeha. Samo pravo pranje može biti vanjski znak duhovnog čišćenja — pranja. Prati se može na tri načina ili zaronjivanjem u vodu, ili polijevanjem ili škropljenjem. Zato se može i krst na tri načina valjano dijeliti, ili zaronjivanjem — immersione, ili polijevanjem — infusione, ili napokon škropljenjem — aspersione. Nekoč se je u crkvi na sva tri načina kršćavalo i crkva je uvijek samo na to pazila, da bude pravo pranje. Kod zaronjivanja je stvar očevidna; kad se pako polijevanjem ili škropljenjem krst dijeli, treba toliko vode da dogje na tijelo, da može svatko razuman ondje vidjeti pranje. Tako bogoslovi uče i umuju iz naravi sakramenta. Ali treba koju reći i napose o svakoj vrsti pranja.

2. U drevnoj kršćanskoj crkvi najprije i najopćenitije kršćavalo se zaronjivanjem u vodu. Na zaronjivanje puti nas već samo ime sakramenta: baptismus, to će reći zaronjivanje. Krst židovskih proselita obavljao se je po židovskoj predaji zaronjivanjem; sv. Ivan je takogjer na taj način krstio, jer čitamo kod Math. 3., da je Isus sišao u Jordan u vodu i izišao van. Slobodno je otale zaključiti, da je i Isus za svoj krst zadržao stari obred. To nam i sv. pismo barem neizravno potvrgjuje. Za komornika čita se u Djel. Ap. 8. 37., da je s Filipom sišao u vodu i ondje se krstio. Sakramenat krsta zove se u sv. pismu „kupanje, lavacrum, λοῦτρον“, — a to se u pravom smislu ne može kazati za polijevanje, a još manje za škropljenje. Na zaronjivanje nas upućuju prispodobe našeg sakramenta sa prolazom kroz crveno more,[1] sa općim potopom.[2] To je sigurno i po dokazivanju sv. Pavla, koji opisujući učine sakramenta krsta uči, da se u njem najprije ima pokopati stari

[1] 1. Cor. 12. 2.
[2] 1. Petr. 3. 12.

čovjek sa svojim grijesima, onda novi da uskrsne na život milosti. Zato treba krštenik da najprije umre s Kristom, da uzmogne s njim na život uskrsnuti. Očevidno je, da apostol u u tom umovanju ima pred očima prvobitni obred sakramenta krsta — zaronjivanje. Jer samo u tom starom obredu imaš slikovno naznačenu smrt Isusovu u zaronjivanju, i uskrsnuće kad krštenik iz vode izagje. „Consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei“. (Colos. 2. 12.)

Da se je i poslije apostola kršćavalo zaronjivanjem, tako je općenito stvar poznata i priznata, da ju ne treba napose dokazivati. Upravo zato je u staro doba bilo uz crkve posebnih ogragjenih mjesta, u kojim se je nalazio fons baptismalis, pa zato se i danas još posuda za krsnu vodu zove: fons baptismalis, pa te već ime sjeća na nekadašnji obred. Kad je zapadna crkva iz dobrih razloga promjenila prvobitni obred, zadržala ga je istočna crkva sve do danas. Poznato je takogjer, da je istočna crkva i poradi toga višeput predbacivala rimskoj crkvi promjenu starodrevnog obreda, jer da je tobože tim okrnjila sakramenat krsta.

3. U zapadnoj se crkvi od XIII. stoljeća stalo krstiti polijevanjem.[1] Stariji školastici govore još o zaronjivanju, dočim sv. Thoma spominje već sve tri vrsti.[2] Sigurno se je dakle u njegovo po prilici doba uvela promjena, jer počev od XV. stoljeća jedva se je samo u pojedinim crkvama zaronjivanjem krstilo.

Da se valjano krsti i polijevanjem (to vrijedi i za škropljenje, ako toliko vode dodje na tijelo da se s njega cijedi), proizlazi, kao što smo gore već kazali iz pojma krsta. Krst je uvijek valjan dokle god vanjski znak može slikovno značiti pranje od grijeha. Ali imamo i izvjesnih dokaza.

[1] To se megju inima vidi iz obredoslovnika Remskog, Cameracenskog, Mechlinskog.

[2] „Quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus) potest tamen fieri Baptismus per modum aspersionis vel etiam per modum effusionis“. (3. q. 66. a. 7.)

U Djel. Ap. 2. 41. čita se, da su apostoli u jedan dan krstili oko tri hiljade ljudi. Nevjerojatno je, da najmanje kažemo, da je 12 apostola u jedan jedini dan moglo krstiti onoliku množinu ljudi zaronjivanjem. Isto se tako pripovijeda u Djel. Ap. 16. 25 sll. da je apostol Pavao obavio krstidbu tamničara s čitavom njegovom kućom; i tu se jedva može misliti na zaronjivanje. Istina, to nije baš sigurno, jer je napokon mogao krstiti i tim obredom, kad znamo, da su stari imali u svojim stanovima posebne prostorije za kupanje.

Izvjesnije potvrgjuje našu istinu apostolska predaja. Iz spisa mučenika sv. Laurencija doznajemo, da je on nekog Romana u Decijevoj palači krstio „polijevajući ga vodom iz vrča — aqua ex urceo effusa"; S. Lindger biskup opominjao je žene (po nekom Beruleju svjetovnjaku, koji je na njegovu zapovijed obilazio kuće) da u smrtnoj pogibelji djecu krste umačući je i polijevajući vodom — intinctos aqua et superinfusos.[1]

Crkva nije nikad dvojila o valjanosti krsta, koji se je dijelio polijevanjem. Drevna bo je crkva i u ono doba, kad se je krstilo isključivo zaronjivanjem, ipak redovito teške bolesnike običavala u postelji krstiti polijevanjem ili škropljenjem — baptismus clinicorum seu grabatariorum. Tako kršteni bijahu pravi kršćani, i nikad se nije taj krst, ako bi bolesnici ozdravili, opetovao. Imamo za valjanost toga krsta svjedočanstvo sv. Cyprijana (iz III. stoljeća). On u poslanici svojoj na Magna izrijekom veli za klinike (krštene u postelji), da su primili valjan sakramenat krsta.[2] Ako su se klinici u ono doba i smatrali iregularnimi i ako se nisu pripuštali k sv. redu, pa ako i papa Kornelij Donatu spočituje, da je krst primio u postelji, to nije dokaz, da je crkva dvojila ili pače nijekala valjanost takovog

[1] V. Martene, de ant. Eccl. rit. l. 1. c. 1. a. 14.

[2] „Quaesisti etiam filii carissime, quid mihi de illis videatur, qui in infirmitate et languore gratiam Dei consequuntur, an habendi sint legitimi christiani, eo quod aqua salutari non loti sunt sed perfusi . . . Nos . . . aestimamus in nullo mutilari et debilitari posse beneficia divina . . . Unde apparet aspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri obtinere". S. Cypr. ep. 69. al. 76.

krsta, jer u nijednom slučaju nije dopustila, da se oni iznova krste, nego se ondje radi o dostojnom primanju sakramenta krsta. Bolesnici bo u smrtnoj pogibelji krstili su se, sve ako i nisu bili dovoljno podučeni u kršćanskoj vjeri, bez potrebne priprave, pa je sasvim u redu, da su smatrani nevrijednima i nesposobnima za svećeničko dostojanstvo, i nije čudo ako se je dvojilo, da li su primili dostojno i spasonosno sakramenat.

I sv. Augustin misli, da je za valjanost krsta dosta, ako samo nešto malo vode takne i poškropi tijelo: „Hoc verbum Dei (invocatio ss. Trinitatis) tantum valet in Ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tingentem etiam *tantillum* mundet infantem".[1] Crkveni pisac iz IX. stoljeća Valafridus Strabo izrijekom uči, da zaronjivanje, koje je onda bilo obični obred našeg sakramenta, nije potrebno za valjanost krsta, jer se zna da ih je mnogo kršteno i polijevanjem, a i danas se u potrebi može tako krstiti, kao što se to čita u mučeništvu blaženog Laurencija za nekog, koji je kršten vodom donesenom u vrču, a tako se krsti kad se tijelo poradi svojeg objama ne može zaroniti u malu posudu.[2] Prema toj crkvenoj predaji i praksi uči sv. Thoma, da je krst valjan ako se i nije obavio zaronjivanjem nego drugim načinom, samo treba da bude pravo pranje i u polijevanju i škropljenju, zato ako se u crkvi po starodavnom običaju i krsti zaronjivanjem, ono ipak nije potrebno za valjanost sakramenta.[3] Ali i sami pisci istočne crkve, u kojoj su poslije Flor. sabora mnogi spočitavali zapadnoj crkvi, da je, promijenivši stari obred, pokvarila sakramenat krsta, uče, da se u pomanjkanju dostatne vode,

[1] Tract. 30. in Ioan.

[2] de Rebus eccles. cap. 26.

[3] Na pitanje: „utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi" ovako odgovara: „quod aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablutionis corporalis per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis . . . Et ideo dicendum est quod immersio non est de necessitate sacramenti". 3. q. 66. a. 7.

*

može krstiti i polijevanjem,[1] a kako što Goar svjedoči u Euchologiji[2], obred kojim Grci krste djecu, za pravo i nije zaronjivanje nego prije polijevanje, oni bo običavaju ugrijati krsnu vodu, pa u nju zarone dijete do vrata, a onda s rukom polijevaju glavu vodom izgovarajući propisanu formu.

U najnovije doba iznio je I. B. Rossi iz katakomba nove dokaze za našu istinu. Našlo se je u katakombama u Rimu slikâ, koje potječu iz II. i III. stoljeća, na kojima se prikazuju djeca samo malo tijelom zamočena u vodi, dočim im se sa glave i gornjeg tijela cijedi voda. Takovih se slika našlo i u Akvileji. Otale Rosssi zaključuje, da se je već u II. i III. stoljeća u Rimu i Italiji krst dijelio tako, da se je tijelo u vodu zamočilo, ali podjedno da se je na nj voda polijevala ili vodom škropilo.

Sasvim je i primjereno da se može krst dijeliti ne samo zaronjivanjem nego i polijevanjem i škropljenjem. Buduć da se radi o sakramentu koji je bezuvjetno potreban za spasenje, trebalo je takovu materiju (i daljnu i bližnju) odabrati, da se taj sakramenat može lako i bez velikih poteškoća od svakog i svagdje primiti. A to ne bi bilo, da je zaronjivanje potrebno za valjanost krsta. Istina, da se u drevnom obredu crkve najljepše prikazuju učini sakramenta, na koje nas upućuje apostol u spomenutom mjestu, ali nije se to simboličko zlamenovanje izgubilo posve ni u promijenjenom obredu.[3]

Razlozi poradi kojih je latinska crkva promijenila stari način krštenja poglaviti su: a) da se kod krštenja ženâ ne povrijedi stidljivost. Na to se je moralo u crkvi kasnije uzeti obzir, kad je prestala uredba djakonisa, koje su u staroj crkvi

[1] Sr. Renaud: Perpétuité de la foi de l'egl. Cath. sur les Sacr. liv. 2. ch. 4. Tako n. pr. uče Ecbanassal, Echmini egipatski kanonista, Gregorij Abulfaragius.

[2] In Bapt. off. not. n. 24. Venet. 1730. p. 299.

[3] „In immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi ... Sed in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse: nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars ejus aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum“. S. Thomas 3. q. 66. a. 7. ad 2.

pomagale kod takovih zgoda; b) kad su narodi u velikom broju i skupinama stali prelaziti na kršćanstvo bilo je vrlo teško krst dijeliti zaronjivanjem; c) u sjevernim krajevima ne samo da je neugodno i neuputno, nego bi moglo biti i po zdravlje štetno i pogibeljno zaronjivanje. Poradi tih razloga stalo se ovdje ondje uvagjati novi način kršćenja, pa kad se je tako postepeno uveo u cijelom zapadu, onda ga je crkva posebnim naredbama kao zakon propisala.

4. Iz crkvene povjesti poznato nam je, da se je obično krstilo *trokratnim* zaronjivanjem, a i danas je propisano kad se svečano krsti, da se *triput* glava polijeva. U nuždi dakako radi se kako se može. Za valjanost sakramenta sve jedno je, da li se jedan puta ili tri puta polijeva. Imamo za to i crkvenu odluku. U Španjolskoj su u VII. stoljeću počeli mjesto triput samo jedanput zaronjivati i to zato, da Arijancima koji su sebi u prilog izvraćali kršćanski taj obred kršćenja, kao da katolici tim vanjskim znakom ispovijedaju bitnu razliku božanskih osoba, kao što su oni to krivo učili; katolici su rekoh zato stali krst dijeliti jednokratnim zaronjivanjem, da tako vanjskim načinom potvrde svoju vjeru u istobitnost božanskih osoba. Kad je Leander biskup u Herapolu o tom zapitao papu Gregorija Velikog, ovaj mu je odgovorio: in una fide non officit sanctae ecclesiae diversa consuetudo.

Obično se polijeva glava kao glavni dio čovječjeg tijela — ona najbolje zastupa cijelog čovjeka. Ali za valjanost sakramenta dosta je, ako se i drugi koji dio tijela vodom opere. U praksi dakako treba, da se strogo drži crkvenih propisa i ako se može, da se uvjek odabere ono što je sigurnije.

§. 22.

Forma krsta jesu riječi: Ja te krstim u ime Oca i Sina i Duha svetoga.

1. Forma sakramenta krsta t. j. riječi koje se izgovaraju kad se polijeva kršteniku glava vodom i od kojih vanjski znak dobiva sakramentalno zlamenovanje jesu i to od najdavnijih

vremena u latinskoj crkvi: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. U grčkoj pako crkvi običajna je forma: baptizatur servus (serva) Dei in nomine (εἰς ὄνομα) Patris et Filii et Spiritus Sancti. Obje se forme u bitnom smislu slažu a razilaze se samo u gramatikalnom obliku. Zato se u obje crkve valjano krst podjeljuje. Crkva je izrijekom potvrdila valjanost krsta u grčkoj crkvi megju inima na Florentinskom saboru.[1] Obadvije bo forme naglašuju pranje — latinska baptizo, grčka baptizatur; odregjuju osobu koja se krsti — latinska zaimenom *te* a grčka samostavnikom: servus Dei; naglašuju jedinstvo naravi — in nomine, i trojstvo osoba: Patris et Filii et Spiritus Sancti.

U formi sakramenta krsta prije svega bitno je i stoga potrebno za valjanost sakramenta, da se zazovu i imenuju pojedine tri božanske osobe. Tako je crkva uvijek učila i osim toga tražila, da se božanske osobe tako imenuju, da se ni u čemu ne povrijedi smisao katoličke vjere o presv. Trojstvu. Kad je crkva ispitivala i sudila o valjanosti krsta, uvijek je gledala na to, da li se je krst podijelio imeničnim zazivanjem triju božanskih osoba. Zato je crkva valjanim priznala krst Katara, jer su oni pravo vjerovali u otajstvo presv. Trojstva, pa je smjela misliti, da su i krst dijelili u ime Oca i Sina i Duha Svetog; nasuprot je Paulianiste (šljedbenike Pavla Samosatenskog) kad su se vraćali u katoličku crkvu na novo krstila, jer oni buduć da nisu imali prave vjere u otajstvo presv. Trojstva, nisu ni krstili zakonitom formom.[2] Isto tako i papa

[1] Eugen u dekretu veli: „Forma autem baptismi est: Ego te baptizo in nomine Patris ... Non tamen negamus, quin et per illa verba: Baptizetur (ovako čitaju mnogi stariji školastici u Eugenovom dekretu, nu u Denzingerovom Enchiridionu čita se u indikativu baptizatur βαπτίζεται a ne baptizetur βαπτιζέσθω; isto tako i u Goarovoj euhologiji čita se indikativna forma βαπτίζεται.) talis servus Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, verum perficiatur baptisma; quoniam ... si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum sanctae Trivitatis invocatione, perficitur sacramentum".

[2] Inocentius I. ep. 17. ad episcop. Macedon. navodi uzrok zašto je Nicejski sabor naredio da se Katari ne krste kad se vraćaju u crkvu

Pelagij II. Gaudentiju piše, da one heretike za koje zna, da u ime presv. Trojstva krste, prima u crkvu jednostavnim polaganjem ruku, one pako da na novo krsti, za koje zna, da ne dijele krst u ime triju božanskih osoba.[1] Gregorij Veliki nalaže i kao pravilo glede primanja u katoličku crkvu postavlja: „Ab antiqua Patrum institutione didicimus, ut quilibet apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei ad sinum matris Ecclesiae revocentur".[2] Zaharija papa piše Bonifaciju apostolu Njemačke, da je u saboru biskupa u Angliji naregjeno, da nitko nema krštenja, ako nije kršten u ime presv. Trojstva, i zato ako je i jedna samo božanska osoba ispuštena nije krst potpun.[3] Ariani su u opće zakonito krstili, ali mnogi su za rana već svoju krivu vjeru o trim božanskim osobama unesli i u formu krštenja. Tako su Eunomijani krstili po svjedočanstvu sv. Epiphanija (haer. 76. confut. 36). „In nomine Dei increati, in nomine Filii creati, et in nomine Spiritus sanctificantis et a creato Filio procreati". I za Pauliciane kažu, da su krstili riječima: „Ego sum aqua viva". Zato crkva nije priznavala valjanost

a Paulianiste da se imadu krstiti: „idcirco distinctum esse ipsis duabus haeresibus ... quia Paulianistae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti minime baptizant, et Novatiani iisdem nominibus tremendis venerandisque baptizant".

[1] Decr. 3. p. de Consec. dist. 4. c. 30.

[2] Gregor. Mag. Quirico et caeteris in Hiberia episcopis lib. 9. ep. 67. al. 61. Migne P. L. tom. 77. p. 1205.

[3] S. Zacharias ep. 11. ad Bonifac. Migne P. L. t. 89. p. 943. „In illa (Synodo Anglorum) tale decretum et judicium firmissime praeceptum et diligenter demonstratum esse dignoscitur, ut quicunque sine invocatione Trinitatis lotus fuisset, sacramentum regenerationis non haberet. Quod omnino verum est, quia si mersus in fonte baptismatis quis fuit sine invocatione Trinitatis, perfectus non est, nisi fuerit in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti baptizatus. Hoc quoque observasse in dicta synodo sacerdotes, ut qui vel unam de Trinitate personam in baptismo non nominaret, illud baptisma verum esse non posset: quod pro certo verum est, quia qui unam ex ss. Trinitate confessus non fuerit, perfectus christianus esse non potest".

njihovog krsta. Protestanti su, istina, zadržali katoličku formu, ali buduć da oni uče, da čovjeka opravdava sama vjera, ne drže mnogo do sakramenata i za to ne paze ni na formu, pa su kasnije stali u pojedinim svojim općinama i drugom formom krstiti. Tako n. pr. kažu, da se sada u Hamburgu krsti: u ime oca i sina i kršćanskog duha t. j. u ime kršćanske općine. Tako i Rongiani, koji kao i Socinijani krst drže za pusti obred, krste u ime Boga i u ime općine. Zato crkva danas najprije strogo ispituje krst podijeljen u protestanskim vjerskim općinama, pa ako nije sigurno dokazano, da je podijeljen: u ime Oca i Sina i Duha Svetog naregjuje, da se barem uvjetno iznovice podijeli.

U vrelima objave izvjesno se potvrgjuje, da je za valjanost krsta potrebno, da se sve tri božanske osobe imenuju. To se prije svega vidi iz zapovijedi Gospodinove, kad je prije svoga uzašašća poslao apostole u svijet da propovijedaju evangjelje i krste narode: „Euntes docete omnes gentes, baptizantes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“ (Math. 28. 19.). Doslovni i naravski smisao te zapovijedi sili nas, da priznamo, da je onim riječima htio Gospodin, da naročito odredi formu krsta. Ako je Isus u opće htio (a to se za svaki sakramenat misli) onom zgodom naznačiti formu, kojom da se dijeli i obavlja njegov sakramenat, to nije mogao jasnije i razgovjetnije govoriti. Punim pravom se misli, da nisu ni apostoli mogli inače shvatiti zapovijed svog božanskog učitelja, nego da moraju dijeliti krst s istim riječima, s kojim ih šalje u svijet i nalaže da krste narode. Da su pako u istinu apostoli krstili zazivanjem svih triju božanskih osoba, razabire se iz onog što se pripovijeda u Djel. Ap. 19. 1. sll. Došavši apostol Pavao u Efez našao je ondje 12 učenika Ivanovih. Da su kršteni nije dvojio, jer su bili po Ivanu podučeni o Isusu Kristu, ali buduć da je znao da u Efezu nije bilo biskupa, koji bi jih krizmao i dao im Duha svetoga zato ih pita: jesu li primili Duha svetoga? Kad mu oni na to odgovoriše, da ni ne znaju, da ima Duha svetoga, u čudu ih pita: u čije ste dakle ime kršteni — in quo ergo baptizati estis?

To pitanje potvrgjuje, da su se u apostolsko doba kod sakramenta krsta spominjale sve tri božanske osobe, jer nitko pametan ne može misliti, da se je krstilo samo u ime Duha sv. Apostol misleći da su kršteni Isusovim krstom, s riječima koje je on sam naredio za taj sakramenat punim pravom misli, da su morali — osim za oca i sina — čuti i za Duha svetoga. Kad je pako čuo, da nisu kršteni Isusovim nego Ivanovim krstom, odmah ih je krstio. Kojom formom? Onakvom u kojoj se spominje izrično i Duh Sv. Dakle formom u kojoj se božanske osobe poimence spominju onim redom i načinom kako ih je Gospodin naučio i zapovjedio krstiti: u ime Oca i Sina i Duha Svetog.

Sv. su oci takogjer tako shvatili riječi Isusove, da je naime htio s njima odrediti formu krsta. Tertulijan, crkveni pisac iz II. stoljeća, izrijekom to potvrgjuje kad piše (de bapt. cap. 13): „Lex tingendi imposita est et *forma praescripta*. Ite, inquit, docete omnes gentes, baptizantes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti“. Iz trećeg stoljeća pozivamo se na svjedoka sv. Cyprijana, koji takogjer obazirući se na gornju Gospodinovu zapovijed uči, da nije pravo krštenje, ako bi se tko krstio samo u ime Isusovo ili u čije drugo ime, jer po onoj zapovijedi valjan je krst samo onaj, koji je podijeljen: „in plena et adunata Tritate“. (ep. 73. od Januar.) Isto tako pobija sv. Basilij (l. de Spirit. s. c. 12) one, koji su učili, da je valjan krst, ako se podijeli samo „u ime Gospodnje“, jer „kao što vjerujemo u Oca i Sina i Duha sv., tako se i krstimo u ime Oca i Sina i Duha sv.“ Ne možemo da ne navedemo kao svjedoke za našu istinu i dva korifeja katoličke crkve Ambrozija i Augustina. Onaj prvi uči: „Credit . . catechumenus in crucem Domini Jesu qua et ipse signatur: sed nisi baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus S., remissionem non potest accipere peccatorum“.[1] A sv. Augustin piše: „Si *evangelicis verbis* in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Marcion baptisma consecrabat, integrum erat sacramentum“;[2] a dalje

[1] S. Ambros. l. de myster. cap. 4.

[2] S. Aug. de Baptis. l. 3. c. 15.

kaže: „Deus adest evangelicis verbis suis, sine quibus Baptismus Christi consecrari non potest. Ceterum quis nesciat, non esse Baptismum Christi, si *verba evangelica*, quibus symbolum constat, illic defuerint". (l. 6. cap. 15.) Budući da se tolikom izvjesnošću u apostolskoj predaji uči, da je za valjanost krsta potrebno imenovati sve tri božanske osobe i budući da se to isto potvrgjuje u svim latinskim i grčkim liturgičkim knjigama, zato je kasnija crkva prema tome pravilu ispitivala i sudila o valjanosti krsta, kao što smo to gore već spomenuli.

Ako je u istinu Isus odredio formu sakramenta krsta, onda su morali i apostoli krstiti onom formom t. j. u ime Oca i Sina i Duha svetog. Ali proti tomu kao da u sv. pismu imamo izričnih dokaza. Na više mjesta kaže se, da su apostoli krstili „u ime Isusovo". Osim navedenog svjedočanstva kod Matheja (i paralelnih mjesta) nigdje se kod podjeljivanja sakramenta krsta ne spominje Otac, regje Duh Sveti, redovno samo Isus ili Gospodin.[1] Otale je, kako se barem čini, sv. Ambrosij, a i nekoji kasniji bogoslovi htjeli zaključiti, da bi bio valjan krst ako bi se podijelio samo na ime Isusovo: ego te baptizo in nomine Jesu". Drugi opet misle, da su apostoli redovito krstili na ime presv. Trojstva ali po osobitoj dozvoli, koju su dobili posebnom objavom od Gospodina, krstili su i u ime Isusovo Tu su dozvolu dobili apostoli privremeno samo, te su Židove, kod kojih se je poglavito radilo da priznadu Isusa obećanim Mesijom, krstili napose samo u ime Isusovo; pogane pako na ime presvetog Trojstva, jer ove je trebalo prije svega upoznati s pravom vjerom u Boga. Tako uči sv. Hilarije Poitierski i mnogi školastici.[2]

---

[1] Sr. Act. Ap. 2. 38.; 8. 12.; 10. 48.; Gal. 3. 27.

[2] Petrus Lombardus, Albertus Mag., Alexander Halensis, s. Thomas, s. Bonaventura, Scotus, Richardus, Paladanus, Durandus, Cajetanus, Gregorius a Valent., Toletus, Gonetus, Orsi etc. Sv. Thoma poimence uči: „Dicendum, quod ex speciali Christi revelatione Apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Judaeis et gentilibus, honorabile redderetur per hoc, quod ad ejus invocationem Spiritus S. dabatur in Baptismo". 3. q. 66. a. 6.

Poslije sabora Trientskog pako općenito uče bogoslovi, da krst podijeljen „in nomine Jesu" nikad nije bio valjan.[1] Ovi se bogoslovi jednostavno pozivaju na svjedočanstva sv. pisma koje smo gore naveli, iz kojih se razabire, da je Isus naredio, da se krst dijeli „u ime Oca i Sina i Duha Svetog". Ovo mnijenje potvrgjuju i sve liturgičke knjige od najdavnijih vremena, u kojima ako se i nalazi u riječima razlika, sve se ipak slažu u bitnom smislu. Tako n. pr. u staroj galskoj liturgiji čita se forma: „Baptizo te credentem in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ut habeas vitam aeternam". U liturgičkim knjigama starih Syraca nalazi se forma: „Ego baptiso te in nomen agni gregis Christi, in nomine Patris etc. in vitam aeternam". U najstarijim crkvama nalazi se i ova forma: „In nomine Patris mergo te, in nomine Filii mergo te, in nomine Spiritus Sancti mergo te". Ako se pako u starim liturgičkim knjigama i nalazi nuzgrednih promjena, to ipak nigdje se ne nalazi forma, koja bi po smislu bila različita od današnje; poimence nigdje se ne nalazi forma, u kojoj bi se spomenula samo druga osoba presv. Trojstva: „in nomine Jesu". Zato prihvaćamo mnijenje bogoslova koji uče, da sv. pismo kad kaže, da su apostoli krstili u ime Isusovo ne govori o formi sakramenta krsta, nego hoće da naglasi, da apostoli nisu dijelili *krst Ivanov* nego *krst Isusov*, t. j. da su poslani u svijet od Isusa i od Isusa ovlašteni, da njegovim krstom primaju na njegovo ime vjernike u njegovu crkvu. Pozivaju se doduše branioci protivnog mnijenja na odgovor pape Nikole I. (IX. stoljeće) što ga je dao Bugarima, koji su ga pitali, što da drže do krsta, što ga je nekim njihovim zemljacima podijelio neki Židov: „Hi profecto si in nomine ss. trinitatis, *vel tantum in nomine Christi*, sicut in actis apostolorum legimus baptizati sunt, (unum quippe idemque est, ut exponit Ambrosius), constat non esse denuo repabtizandos". Bogoslovi općenito misle, da papina odluka koliko govori o

---

[1] Tako poimence uče: Melchior Canus, Dominicus Soto, Bellarminus, Estius, Suarez, Vasquez, Sylvius, Natalis Alexander, Tournelius, Contensonius, Hiac. Serry, Druvenius, Laurentius Berti etc.

formi sakramenta krsta nema dogmatičke vrijednosti, buduć da je papa htio izravno (ex professo) dogmatički riješiti samo pitanje, da li može valjano krstiti i Židov, dosljedno samo taj dio njegove odluke, koji odgovara na stavljeno mu pitanje, mora se držati za dogmatičku odluku, a drugi dio u kojem se papa mimogred obazire i na formu krsta, samo je privatna izjava, koja nema dogmatičke vrijednosti.[1]

Katehizam rimski ne će da auktoritativno riješi pitanje koliko se ono odnosi na praksu apostola, nego uvjetno veli, da ako su apostoli kršćavali „u ime Isusovo“ bez dvojbe, da su oni to činili po posebnom nadahnuću Duha svetoga u ono doba, kad se je vjera Isusova istom stala širiti i kad je stoga trebalo sveudilj naglašivati slavu imena Isusovog.

Sigurno je, da se poslije odluke sabora Florentinskog i Trientskog ne smije više učiti, da je krst poslije vremena apostola valjan, ako se podijeli „in nomine Jesu“. Zato je papa Pijo V. u drugom izdanju komentara, što ga je izradio Cajetan na Summu sv. Thome, dao izbrisati mjesto, gdje se uči, da je valjan krst ako se podijeli „u ime Isusovo“.

2. Osim imeničnog zazivanja presv. Trojstva još je bitno u formi krsta, da se čin krštenja naznači. Vodom se može prati čovjek u razne svrhe, da se očisti, rashladi, liječi itd.; treba dakle da se pranje odredi u naročitu sakramentalnu svrhu, da se naime kaže, da se hoće s njom, da se čovjek pokrsti. Zato je za valjanost sakramenta potrebno, da se kaže: ego te baptizo = ja te krstim. Krst ne bi bio valjan, ako bi se glava djetetu polijevala a pri tom izgovaralo samo: u ime Oca i sina i Duha Svetog. Jer u tu svrhu može se a i mora

[1] Tako govore o papinoj odluci Melchior Canus, Soto, Bellarminus, Hergenröther (Antijanus p. 55.) Onaj prvi poimence veli: „Non proposita fuerat (Summo Pontifici) quaestio, an Baptismus in nomine Christi collatus esset validus, sed an baptizatus a pagano, vel Judaeo verum Baptismi sacramentum suscepisset. Obiter autem et in transcursu, cum huic quaestioni responderet, de suo adjecit non interrogatus: Baptisma in nomine Christi conferri posse. Qua in re falli potuit, immo falsus est“. (de loc. theol. l. 6. c. 8.)

se odnositi svako naše djelo, kao što to apostol uči u posl. Kolos. 3. Tako uči jasno sv. Thoma: „ablutio hominis in aqua cum variis de causis fieri possit, oportet, ut in baptismo determinatur per verba formae, sed per haec tantum verba „in nomine Patris et Filii et Spiritus S.“ nondum sufficienter illa ablutio determinatur, ut sacramentalis sit; quia in nomine Trinitatis, ut pleraeque actiones, etiam ablutio, sanitatis causa fieri potest; imo ut omnia hoc invocato nomine faciamus, nos hortatur apostolus ad Coloss. 3. — ergo in sacramenti forma actus baptismi debet exprimi“.[1] I crkva je to naročito potvrdila. Aleksander III. odredio je: „Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen; et non dixerit: ego baptizo te in nomine etc non est puer baptizatus“.[2] Odluku Aleksandra III. potvrdio je kasnije sabor Florentinski i papa Aleksander VIII. koji je osudio i ovu tvrdnju: „Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, praetermissis istis: Ego te baptizo“. S tim je u podpunom suglasju i sveudiljna praksa zapadne i istočne crkve.

3. Što je još bitno u formi krsta? Da se pravo odgovori na to pitanje, treba se držati pravila, da svaka *bitna* promjena smisla krsne forme čini sakramenat nevaljanim; mimogredna pako promjena ne škodi valjanosti. Kad se pako pita i prosugjuje, da li je promjena bitna ili mimogredna, treba da nas vodi razbor i valja paziti na obični općeniti način govora. Tako n. pr. za valjanost sakramenta ne odlučuje jezik i narječje, u svakom bo jeziku i narječju valjano se krsti. U latinskom jeziku može se ispustiti zaime: ego, buduć da je ono već u glagolu; mjesto baptizo mogu se upotrebiti riječi, koje isto znače: mergo, tingo, abluo. Može biti da bi se moglo ispustiti: nomine, te da bi bio valjan krst: baptizo te in Patre et Filio et Spiritu

[1] S. Thomas 3. q. 66. a. 5. ad 2.

[2] Bogoslovi su nekoji i poslije te papine odluke učili, da za valjanost krsta nisu potrebne riječi: ego ti baptizo. To otale dolazi, što nisu znali za taj dekret, koji je istom kasnije (u XIII. stoljeću) za Gregorija IX. uvršten u zbirku Raymunda.

Sancto. Formu: „Ego te baptizo in nomine Patris, et in nomine Filii, et in nomine Spiritis Sancti" neki drže (Bonacina) nevaljanom, drugi opet (s. Alphonsus l. 6. n. 108. 4.) dvojbenom, jer da se dosta ne naglašuje jedinstvo naravi triju božanskih osoba. Zbor s. officii (od 13. jan. 1882.) odgovorio je, da je ona forma u sebi valjana, ako ju nije djelitelj izgovorio s namjerom i u smislu heretičkom. Može biti da bi slobodno bilo riječi: Patris et Filii et Spiritus S. zamijeniti s imenima, koja isto u katoličkom smislu znače n. p. in nomine genitoris et geniti et ab utroque procedentis — ali je stvar ipak sumnjiva. Dakako da slovničke pogrješke ili pogrješke u izgovoru ne smetaju valjanosti sakramenta. Imamo za to zanimivu papinsku odluku. U doba sv. Bonifacija apostola Njemačke kršćavao je neki galski svećenik ne znajući latinski, po prilici s ovim riječima: in nomine patria et filia et spiritu sancta. Bonifacij je naredio, da se svi ti imaju na novo krstiti. Ali papa Zaharija zapitan za tu stvar odgovorio je, ako je onaj svećenik s neznanja a ne heretičkom namjerom onako krstio, ne treba se krst iznova dijeliti. Dakle ni najveće pogrješke u izgovoru ne ruše valjanost sakramenta.

4. Uvjetna forma. Ne samo krst nego u stanovitim prilikama i drugi još neki sakramenti podjeljuju se uvjetnom formom — forma conditionata. Upotrebljava se ta forma kod tri sakramenta, koji bilježe dušu neizbrisivim biljegom i kod sakramenta pokore i to onda kad se dvoji da li je dotični primalac sposoban da primi sakramenat. U slučaju naime, kad je u jednu ruku potrebno da se podijeli sakramenat, budući da od tog ovisi budi vječni spas ili vrlo znamenito duhovno dobro, a u drugu ruku ima razloga dvojiti, da li je dotični primalac sposoban (odnosno vrijedan kod pokore) primiti sakramenat, upotrebljava se uvjetna forma. Ona je u takvom slučaju najbolje sredstvo, kako da čuvaš i svetost sakramenta, ne dijeleći ga lakoumno onima, koji ga ne mogu ili ne smiju primiti, i da osiguraš primalcu ako je sposoban, spasenje ili znamenito dobro duše. Glede primalca kod sakramenta krsta može se poroditi dvostruka sumnja: da li je on pravi čovjek (kod na-

kaznih porogjaja) ili da li je već kršten. U prvom slučaju glasit će uvjetna forma: ako si čovjek ja te krstim itd.; za drugi slučaj: ako još nisi kršten, ja te krstim itd. Uvjetna forma prvi puta se izrijekom spominje u Kapitularima franačkih kraljeva (cap. 184) „De quibus dubium est, utrum sint baptizati an non, omnimodis absque scrupulo baptizentur, his tamen verbis praemissis: „Non te repabtizo, sed si nondum baptizatus es etc." Svakako je značajno, da se u starijim knjigama ne spominje izrijekom uvjetna forma, prem ako se je u staro doba više puta morala ovakova dvojba poroditi; a i stariji oci kao sv. Cyprijan i Gregorij Veliki naregjuju, da se u dvojbi iznova podijeli sakramenat, a ne spominju uvjetnu formu. Bez dvojbe, da se je u staro doba ovaj uvjet uvijek uključen mislio, a istom počevši od 13. stoljeća, kad se je odnosna naredba Inocentija III. uvrstila u corpus juris, bijaše općenito prihvaćena i u praksu provedena. Što je rečeno za sakramenat krsta vrijedi i za potvrdu, sveti red i posljednje pomazanje — dakako mutatis mutandis. Kod oltarnog otajstva koje je gotovo prije nego se podijeli, dakako da uvjetna forma nema svrhe. Isto tako ni kod sakramenta ženidbe. Kod sakramenta pokore proteže se uvjet na vrijednost pokornika, zato glasi uvjetna forma: si dignus es. Ali o tom će biti još govora kod sakramenta pokore.

3. članak.

Potreba sakramenta krsta.

§. 23.

Krst je svakako potreban za spasenje.

1. Sakramenat krsta svima je bez razlike i bez uvjeta potreban za spasenje. U načinu spasenja što ga je Isus osnovao, krst je jedino sredstvo spasenja, po njem se unilazi kao što u crkvu Isusovu tako i u njegovo kraljevstvo nebesko. Po Adamovu grijehu, koji prelazi na sve ljude zatvoreno je nebo za sve, te kao što nema drugog sredstva, po kojem bi se mogao čovjek Adamovog grijeha osloboditi, tako nema sredstva ni

načina, kojim bi se čovjek spasiti mogao osim sakramenta krsta. To vrijedi za sve ljude, odrasle i djecu. Treba ipak napomenuti, da je krst odraslima potreban ne samo kao sredstvo za spasenje, nego i po zapovijedi, jer odrasli imaju izvjesnu dužnost, da ispune zapovijed Gospodinovu: qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit", i izvjesnu dužnost da se posluže sredstvom potrebnim za spasenje. Za djecu dakako nema dužnosti koja izvire iz izvjesne zapovijedi; za nje postoji potreba sredstva — necessitas medii. Da je krst neophodno potrebno sredstvo za spasenje uči sabor Trientski dogmatičkom izvjesnošću u sjed. 7. de bapt. can. 5.: „Si quis dixerit baptismum liberum esse et non necessarium ad salutem, anathema sit". Da li ta potreba dopušta koju i u kojem smislu iznimku, čut ćemo tečajem razlaganja.

Potrebu krsta nijekali su megju ostalima u davnini Pelagijani, jer u njihovom vjerskom sustavu, koji ne priznaje, da je Adamov grijeh prešao na njegove potomke, ni sakramenat krsta ne može imati prave svrhe. U srednjem vijeku poricali su potrebu našeg sakramenta Viklef, Zvingli i svi Socinijani. Kalvin je takogjer učio, da je sakramenat krsta suvišan, jer odrasli se opravdavaju vjerom, a djeca krštenih roditelja, budući da nemaju Adamovog grijeha ne trebaju, da se po sakramentu krsta od njeg oslobode, a djeci poganskih roditelja, ako su u broju izabranih takogjer je suvišan. Luterani ako su s početka i zadržali krst, to ipak dosljedno svomu vjerskomu sustavu (fides sola justificat) nisu ga držali bezuvjetno potrebnim za spasenje i zato nisu mnogo ni pazili da se valjano dijeli. Stoga katolička crkva u opće govoreći, sve, koji iz raznih protestanskih družba prelaze u krilo katoličke crkve, na novo krsti. Te prakse drži se crkva ne samo u Engleskoj, Francuskoj, Njemačkoj nego i u Rimu.

Kad u našem članku kažemo, da je krst svima potreban kao sredstvo spasenja, hoćemo da kažemo, da je krst *uvjetno* a ne *bezuvjetno* sredstvo. To će reći, zasluge Krista i iz njih izviruća milost bezuvjetno je sredstvo spasenja. Zasluge pako Kristove prenose se *redovito* u današnjem redu spasenja po

sakramentu krsta. Ali budući da se radi o vanjskom sredstvu spasenja ništa ne smeta, da Bog u izvanrednim prilikama može svoju milost dijeliti i izvanrednim načinom i sredstvom. U tim izvanrednim okolnostima po nauku katoličke vjere, može se sakramenat krsta nadomjestiti savršenim pokajanjem u kojem je i volja primiti sakramenat krsta, i mučeništvom poradi vjere Kristove. Budući pako da je u današnjem redu spasenja krst naregjen kao jedino sredstvo spasenja, zato se i ona dva načina s kojima se nadomješćuje sakramenat krsta zovu u crkvenom jeziku: krsti, baptismi. Otale se u crkvi razlikuju tri vrste krsta: krst vode — sacramentum fluminis, krst želje — baptismus flaminis, krst krvi — baptismus sanguinis. Obzirom na tu razliku možemo u opće govoreći učiti, da je za spasenje *krst bezuvjetno* potreban, jer ako se i može sakramenat krsta nadomjestiti, to ipak učimo, da ga može nadomjestiti samo krst t. j. ne može se inako spasiti van krstom, ako ne krstom vode, a ono samo još *krstom* želje ili *krstom* krvi.

2. Sv. pismo o potrebi krštenja. Sv. pismo gdjegod spominje sakramenat krsta uvijek naglasuje, da je potreban za spasenje. Općenitu zapovijed da se treba primiti krst, proglasio je Gospodin kod Math. 28. 19. (i u paralelnim mjestima): „Idite i učite sve narode, krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga". Kad Gospodin zapovijeda apostolima, da svima propovijedaju i da sve krste, on tim zajedno i zapovijeda, da se svi dadu krstiti. Isto tako kod Mark. 16. 16. „Qui crediderit i baptizatus fuerit, salvus erit". Ovdje Gospodin naglašuje uvjete potrebne za spasenje a ti su: vjera i krst. Vjera je pako potrebna kao sredstvo za spasenje, isto je tako dakle i krst potreban.

Nigdje se ipak ne naglašuje bezuvjetna potreba krsta za sve bez iznimke i odrasle i djecu, kao kod Iv. 3. 5. gdje Gospodin Nikodemu veli: „Ako se tko ne preporodi iz vode i Duha Svetoga, ne može unići u kraljevstvo nebesko". Za sve je jednako potrebno, da se preporode iz vode i Duha Svetoga, jer one riječi ne dopuštaju nikakve iznimke, jer općenito i bezuvjetno glase: nisi quis, ili kao što se to još jače naglasuje u originalu: ἐὰν μή τις. Da se tu radi o bezuvjetnom

potrebnom sredstvu za spasenje, razabire se i iz slijedećih riječi s kojima Isus razlaže tu potrebu: jer što je rogjeno od pùti pùt je, a što je rogjeno od Duha duh je. To će reći: budući da su svi ljudi rogjeni od Adama grješnici, zato treba da se svi preporode u Duhu svetom. To vrijedi kao što za odrasle tako i za djecu — za sve što je od pùti rogjeno. Zato Gospodin i onda kad mu Nikodem prigovara i odvraća, da je ne moguće, da se čovjek jedanput već rogjen opet po drugi put rodi, ne odustaje od svojih riječi, nego mu odgovara: Amen, amen dico tibi, kao da mu kaže: u istinu tako je, drugog načina nema. Zato je u crkvi uvijek ovo svjedočanstvo vrijedilo kao najjači dokaz za bezuvjetnu potrebu sakramenta krsta. Stoga su i apostoli skroz uvjereni, da drugog načina i sredstva za spasenje nema. Prema tome uvjerenju i uče i rade. Oni sve krste koji su htjeli postati šljedbenici Kristovi i naglašuju, da od tog zavisi vječno spasenje. Petar i ostali apostoli na pitanje: Što da radimo, ljudi braćo? u jedan glas odgovaraju: „Pokoru činite i svaki vas neka se krsti u ime Isusovo na otpuštenje grijeha". (Djel. Ap. 2. 37. 38.)

3. Predaja. Da se je u doba sv. Augustina u opće u katoličkoj crkvi vjerovalo, da je sakramenat krsta bezuvjetno potreban za spasenje, budući da je on jedino sredstvo, kojim se čovjek čisti od istočnoga grijeha i svih ostalih, koje je čovjek prije krštenja učinio, razabire se otale, što on iz te općenite vjere dokazuje proti Pelagijanima, da se svi ljudi ragjaju i dolaze na svijet okaljani grijehom. Ni Pelagijani nisu mogli samu činjenicu nijekati, da se naime u crkvi svi, i djeca i odrasli, krste, nego u škripac natjerani stadoše bez ikakvog bibličkog oslona razlikovati izmegju „kraljevstva nebeskog" i „života vječnoga", učeći, da je moguće bez krsta imati „život vječni", a krst da je samo potrebit da se unigje u „kraljevstvo nebesko". Nu budući da je to razlikovanje kraljevstva nebeskog od života vječnog pusta doskočica, ostade dokazivanje Augustinovo za sva kasnija vremena u crkvi najjačim dokazom katoličkog nauka. Pelagijanci su kao heretici isključeni od crkve, a sv. Augustin smio je odlučno izjaviti: Noli credere, nec dicere, nec docere, infantes antequam baptizantur, morte praeventos pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, *si vis esse catholicus.* (de orig. anim. l. 3. cap. 9.) A u istom smislu piše i sv. Jeronimu (ep. 166. al. 28. c. 7. 21): „Quisquis dixerit, quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli, qui sine sacramenti ejus participatione de vita exeunt, hic profecto et contra apostolicam praedicationem venit, et totam condemnat Ecclesiam, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur, aliter eos in Christo vivificari omnino non posse". Još davno prije sv. Augustina učili su oci i crkveni pisci izrijekom, da je krst svim potrebno sredstvo spasenja. Sv. Justin mučenik (dial. cum Tryph. cap. 44.) piše, da treba prije svega upoznati put kojim se dolazi do odriješenja grijeha i obećane baštine, pak nastavlja: „Alia (via) autem non est, nisi haec, ut tunc Christum agnoscentes, ac illo ad peccatorum remissionem Baptismo . . . abluti sine peccato deinceps vivatis". Sv. Irenej uči, da naša tjelesa postaju u Isusu jedinstven organizam po vodi koja je iz neba.[1] Didym se poziva na Isusove riječi kod Ivana 3. i iz njih izvodi, da čovjek bez krsta ostaje puten i ne može postati dionik nebeskog svjetla. Isto tako iz tih riječi potrebu krsta dokazuje i Tertulijan: „Praescribitur, nemini sine Baptismo competere salutem, ex illa maxime pronunciatione Domini, qui ait: Nisi natus quis ex aqua fuerit, non habet vitam". U neprilici smo koga da još za svjedoka pozovemo iz mnogobrojne družbe sv. otaca, koji jednako odlučno i izvjesno svjedoče potrebu krsta. Pozvat ćemo se još na sv. Ambrosija, koji piše (l. de myst. c. 4): „Credit Catechumenus . . . sed nisi baptizatus fuerit in nomine Patris etc. remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratiae munus haurire". A u knjizi 2. de Abraham c. 11. veli: „Nemo ascendit in regnum coelorum, nisi per sacramentum Baptismatis", i pozivajući se na riječi Gospodinove „Nisi quis renatus fuerit" nadovezuje: „Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua praeventum necessitae".

[1] adv. haer. 3. 17.

*

Ali zašto da gomilamo pojedine izjave sv. otaca za istinu, koju potvrgjuje crkva svojim cijelim životom. Crkva je od početka krstila i djecu; uvijek je učila da u nuždi može valjano krstiti i svjetovnjak, dapače i krivovjerci i pogani. Ona je, istina, katahumene brižno pripravljala, da čim dostojnije prime sakramenat krsta, ali je u burnim vremenima, u doba progona, brinula se, da nitko ne umre bez krsta; strogo je opominjala sve, koji su bez razloga odgagjali krst, da ga čim prije prime. To sve potvrgjuje, da je crkva vjerovala, da je krst neophodno nuždan za spasenje.

Tečajem srednjega vijeka svi su katolički učitelji isto učili, a sabor je Florentinski i kasnije Trientski taj nauk proglasio za članak vjerski sjed. 6. cap. 4,: „quae quidem translatio (justificationis) *post evangelium promulgatum*, sine lavacro regenerationis vel ejus voto fieri non potest“.

Iz nauka sabora Trient. razabire se, da krst nije postao u isto doba za sve narode od Krista naregjeno jedino sredstvo spasenja. Uzrok je tomu taj, što nije krst mogao postati nužno sredstvo spasenja prije, nego što je od Isusa kao sredstvo spasenja bio proglašen. Krst pako nije proglašen kao sredstvo spasenja prije, nego što je evangjelje proglašeno. Evangjelje je pako proglašeno na dan silaska Duha Svetog. Tako uči sv. Thoma, Bellarmin (controv. de Bapt. l. 1. c. 5), Suarez (de Bapt. disp. 27. s. 4. et de Legibus l. 10. c. 4.) i drugi. Evangjeoski bo zakon nije se mogao prije proglasiti, nego što su svršena bila sva otajstva djela otkupljenja; a kod prve propovijedi što ju je držao sv. Petar na Duhove imamo sve uvjete, koji se traže za svečano proglašenje zakona. Ondje bo je taj zakon proglasio sam namjesnik Kristov na zemlji, glava crkve (Petar), u kraljevskom gradu (Jeruzalemu) pred narodima skupljenim sa svih strana svijeta. Na dan Duhova počelo je dakle novo sredstvo spasenja — krst — vrijediti; ali ni onda još ne za sve, nego najprije za Židove koji su bili u Jeruzalemu kod proglašenja, a kasnije istom tečajem vremena i za ostale Židove po Samariji i drugim pokrajinama. Zakon bo da bude proglašen, treba dovoljno vremena, da se tako uzmogne doznati

za zakon i u udaljenijim krajevima. Za ostale narode nije krst postao nužno sredstvo spasenja ni na Duhove, jer kao što Suarez umuje, apostoli prem ako su znali da je novi red milosti naregjen za sve ljude, dakle i za pogane, to oni ipak nisu propovijedali evangjelje svima, nego samo Židovima. Istom kad je Petar posebnom objavom poslan Korneliju (Djel. knj. 10.) počeli su apostoli propovijedati evangjelje i poganima. Do kršćenja Kornelija nije dakle za pogane bio krst proglašen kao nužno sredstvo spasenja, nije ih dakle mogao ni vezati, što se i odanle razabire, jer se nije nitko prije krstio nego što je bio obrezan. Istom poslije, kad se je krstio poganski stotnik Kornelije i kad su apostoli stali propovijedati evangjelje i poganima, postao je krst i za nje nužno sredstvo spasenja, ali i opet ne za sve u isto doba, nego tečajem vremena, kako se je i kamo se je širilo evangjelje. Ovdje ipak treba uvažiti, da je krst postao za sve i u najdaljnijim krajevima nužno sredstvo spasenja, čim je proteklo dosta vremena, da se je moglo evangjelje raširiti po čitavom svijetu. Ako i poslije toga vremena ima krajeva, u koje ni do danas poradi posebnih prilika, ili bolje rekuć neprilika i zapreka, nije mogao doprijeti glas o Kristu i njegovom evangjelju, to ipak mislimo da danas i u onim krajevima krst vrijedi kao jedino sredstvo za spasenje. Neznanje pojedinih — bilo ih malo ili mnogo — sve jedno je — ne ispričava od dužnosti primiti sredstvo, koje je Isus naredio kao neophodno nužno za spasenje. Neznanje izpričaje od prestupka zapovijedi, (zato oni koji ne znaju za krst, ne griješe protiv zapovijedi Isusove) ali ne ukida zakona. Zakon kojim se naregjuje krst kao jedino sredstvo za spasenje danas svagdje vrijedi, jer razborito računajuć, proteklo je dosta vremena, da se je on mogao svagdje proglasiti, i za to danas nema drugog sredstva za spasenje nego krst vode ili krst želje i krst krvi. Oni pogani, koji ništa ne znadu o Kristu a umiru bez tog krsta (vode, želje, krvi) ako nemaju osobnih grijeha (djeca) dolaze onamo, kamo idu i djeca iz onih krajeva u kojima je evangjelje poznato. Tako Suarez dokazuje na spomenutom mjestu, a u bitnosti slažu se s njim sv. Thoma, Belarmin, od novijih

Augustinci, Klee, Oswald i drugi. — U ostalom ima čuvenih bogoslova, koji onaj umetak sab. Trient. „post promulgatum evangelium“ i dalje raztežu, pa hoće da matematičkom sigurnošću odmjere vrijeme i zemljopisnom točnošću naznače krajeve, gdje je i kada je potreba krštenje postala zakonom. Računaju da jo 30 godina bilo dosta, da se evangjelje proglasi u Palestini, dočim je u cijelom rimskom carstvu to istom bilo koncem trećeg stoljeća, a u novom svijetu istom koncem XVI. vijeka. Prema njihovom shvatanju u onim krajevima, do kojih ni do danas nije došlo evangjelje, ne vrijedi sakramenat krsta kao sredstvo spasenja, nego za nje vrijedi isti red spasenja, koji je valjao prije došašća Kristova. Nama se čini, da je ono prvo mišljenje i dokazivanje vjerojatnije, pa ga zato i mi prihvaćamo, s njim bo se odlučnije brani i spasava crkveni dogmat o bezuvjetnoj potrebi krsta, nije bo pusta fraza, nego potpuna istina: nitko se ne spasava „sine baptismo aut ejus voto“. Mi tu izreku danas uzimamo bez ikakvog ograničenja budi vremena budi prostora.

4. Potreba sakramenta krsta nužno proizlazi iz nauka o crkvi kao spasonosnom zavodu, što ga je Isus utemeljio za sve ljude i sva vremena. Grijehom izgubio je čovjek pravo na nebo. Do tog prava ne može čovjek inače doći nego po djelu otkupljenja. Dijelnikom pako otkupljenja ne može nitko postati, ako ne stupi i ne unigje u red spasenja i ako se ne sjedini s Kristom. Unilazi se pako u red spasenja i sjedinjuje se s Kristom, samo ako se preporodi u krstu, sve jedno kao što se unilazi u red naravski i u svezu s Adamom tjelesnim rogjenjem. Krst je jedino i zato neophodno nužno sredstvo za spasenje, i drugog od njeg različnog sredstva ne poznamo. Kao što je za palog čovjeka svrhunaravska milost potrebna, tako je potrebna crkva kojoj je Krist povjerio svoje milosti; kao što je crkva potrebna, tako su potrebni sakramenti po kojima crkva dijeli milosti; kao što je u opće sustav sakramenata potreban, tako je potreban krst, u tom sustavu prvi sakramenat, od koga zavise svi ostali. Milost otkupljenja, posvećenje, opravdanje, konačno spašenje po Isusu u crkvi putem sakramenata na čelu putem krsta — to je u glavnim crtama osnova onoga reda, što ga je Isus osnovao za spasenje.

§. 24.

Krst vode može se naknaditi krstom želje.

1. Nauk što ga ovdje i u slijedećem paragrafu izlažemo, gdje naime govorimo o sredstvima, koja mogu nadomjestiti sakramenat krste, ne obara istine koju smo malo prije iz vrela svrhunaravske objave dokazali, da je naime sakram. krsta neophodno potreban za spasenje. Jer ova sredstva o kojima ćemo sada govoriti, samo zato i samo toliko naknagjuju sakramenat krsta, koliko je u njima jezgra sakramenta krsta, ovdje bo se radi o načinima, koji u slučaju nužde, u izvanrednim okolnostima mogu donekle vrijediti kao pravi sakramenat krsta. Zato je bogoslovna znanost i ta dva sredstva punim pravom prozvala krst — krst želje i krst krvi. Već sama imena svjedoče, da se želi spasiti i sačuvati katolički dogmat o neophodnoj potrebi sakramenta krsta za spasenje. A sad prelazimo na samu stvar.

Krst želje jest savršena ljubav Boga, ili, budući da se radi o odraslima, u kojima uvijek ima i osobnih grijeha, jest savršeno pokajanje, u kojem je želja primiti sakramenat krsta. Za tu savršenu ljubav, u kojoj je želja primiti krst vode, uči katolička crkva, da čovjeka, u slučaju ako nikako ne može primiti krst vode, opravdava t. j. uvršćuje u zajednicu s Bogom i Kristom i čini ga dionikom milosti spasenja. Zove se pako ta savršena ljubav punim pravom krst želje (takogjer i krst srca ili duše), jer je ona upravo ona spremnost, s kojom treba da se primi sakramenat krsta. Već sv. pismo zove savršenu ljubav, kad je skopčana s pokorničkim djelima, mukama i patnjama: krst — baptismus. Gospodin sam zove skorašnju svoju muku krstom: „Baptismo autem habeo baptizari et quomodo coarctor, usquedum perficiatur“ (Luk. 12. 50; Mark. 10 38). A i u psalmima često se govori o vodama nevolje i žalosti; u svagdanjem govoru takogjer se veli: kupati se u suzama. Savršeno dakle pokajanje, kod kojeg se i nehotice misli

na rijeke suza, zgodno se zove krst (želje) jer po naravi svojoj u sebi nosi kao klicu sakramenta krsta.

Da taj krst želje i zbilja nadomješćuje krst vode, već sv. pismo dosta razgovjetno uči. Isus koji kod Iv. 3. 5. naglašuje potrebu sakramenta krsta, na mnogim i raznim mjestima obećaje svima, koji imaju savršenu ljubav ili savršeno pokajanje, milost posvećujuću. „Tko mene ljubi, ljubit će ga moj Otac i ja ću ga ljubiti“ (Iv. 14. 21.) „Tko mene ljubi, čuvat će riječ moju, i ljubit će ga Otac moj i k njem ćemo doći i kod njeg ćemo ostati“ (Iv. 14. 23.) Još odlučnije u 1. posl. Iv. 4. 8. i 5. 1. „Tko Boga ljubi, od Boga je rogjen“ t. j duhovno preporogjen, dakle glede na učin, kao kršten. Isto potvrgjuju i ona mjesta u kojima se savršenomu pokajanju obećaje oproštenje grijeha. „Ako se grješnik pokaje za sve svoje grijehe . . . živjet će i ne će umrijeti“ (Ezek. 18. 21). Isto tako Gospodin kaže za grješnicu Magdalenu: „Otpuštaju joj se grijesi mnogi, jer je mnogo ljubila“. (Luk. 7. 47.) A to je sasvim i naravno, da u srcu u kojem je savršena ljubav, ne može ostati grijeh, nego mora da je u njem milost posvećujuća. Pa zato, ako je katehumen prije nego se krsti, probudio savršeno pokajanje, on je i prije sakramenta krsta već opravdan, i za njeg je onda sakramenat krsta samo uvjet — conditio sine qua non, budući da je Isus zapovjedio i naredio krst kao redovno sredstvo za opravdanje. Samo se još pita, može li katehumen bez sakramenta krsta probuditi djelo savršenog pokajanja. U izvanrednim okolnostima ne smije se dvojiti, da će mu Bog toliko milosti dati, da uzmogne takovu ljubav probuditi. U takvom pokajanju već je od sebe volja ispuniti sve zapovijedi, dakle i primiti sakramenat krsta, samo ako u opće znade za to sredstvo milosti. Kako je pako s onima koji o kršćanskoj vjeri i o krstu još ništa nisu čuli? To pitanje je u savezu s onim o potrebi vjere za spasenje. Oni bogoslovi koji uče, da je potrebna naročita vjera — fides explicita — moraju učiti, da i ona želja primiti krst, treba da bude naročita; koji pako misle, da je dovoljna i uklopljena vjera — fides implicita — uče da je dosta, da u savršenom pokajanju bude uklopljena želja primiti krst.

Prem ako je ono prvo mnijenje općenitije, to ipak ni ovo drugo ne čini ozbiljne poteškoće, jer se može misliti, da će Bog ili naravskim ili izvanrednim načinom dotičnomu objaviti potrebne vjerske istine, odnosno potrebu krsta. Sv. Thoma misli, da sve ako bi Bog morao poslati i angjela, ne bi ipak nikako dopustio, da umre tko bez potrebne vjere. Punim pravom upozoruju bogoslovi i na zadnji čas smrti, u kojem je po nauku kršćanske vjere vrlo vjerojatan saobraćaj duše čovječje sa čistim dusima. — Ali nauk o krstu želje ne osniva se samo na nagagjanju sv. pisma i ne izvodi se samo iz drugih priznatih kršćanskih istina, nego se jasno potvrgjuje u apostolskoj predaji i crkvenim odlukama.

2. Znamenito je svjedočanstvo za našu istinu sv. Ambrosija. On je imao zgodu, da se o toj stvari izvjesno izjavi prigodom smrti mladjanog cara Valentinijana II. koji je kao katehumen naglo umro. U oprosnom govoru veli za njeg naš sveti otac: „Audio vos dolere, quod non acceperit sacramenta baptismi? Dicite mihi, quid aliud in nobis est nisi voluntas, nisi petitio? Atqui etiam dudum hoc voti habuit, ut antequam in Italiam venisset, initiaretur, et proxime baptizari se a me velle significavit, et ideo prae caeteris causis me accersendum putavit. Non habet ergo gratiam, quam desideravit? Non habet, quam poposcit? Certe, quia poposcit accepit . . . Quodsi martyres suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas“. Isto tako izvjesno uči i sv. Augustin,[1] da želja primiti sakramenat krsta sa pokajanjem, i mučeništvo poradi Isusa potpuno nadomješćuju krst vode: „Invenio, non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succuri non potest“. Dokazuje pako svoju tvrdnju iz svetoga pisma iz riječi sv. Pavla (Rom. 10. 10.) pozivajući se na primjer skru-

[1] de bapt. l. 4. c. 22.

šenog razbojnika na križu: „Quantum itaque valeat etiam sine visibili sacramento Baptismi, quod ait apostolus „corde creditur autem ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem“ in illo latrone declaratum est. Sed tunc impletur invisibiliter, cum ministerium Baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit“. Sv. Bernardo, koji je živio baš u ono doba, kad se je o tom pitanju raspravljalo, dokazuje naš nauk poimence iz navedenih svjedočanstva sv. Ambrozija i Augustina, kojih se svatko može sigurno držati i ovako uči: sola fide hominem posse salvari cum desiderio percipiendi sacramenti; si tamen pio admiplendi desiderio mors anticipans seu alia quaecumque vis invincibilis obviavit“.[1]

Imamo i odlukâ apostolske stolice. Inocencije III. upitan, što da se misli za nekog Židova, koji se je na čas smrti sam krstio, odgovara da nitko ne može sam sebe krstiti, zato se mora na novo krstiti, ali onda ovo nadodaje: „quamvis si talis continuo decessisset, ad coelestem patriam protinus evolasset propter *sacramenti fidem*, etsi non propter fidei sacramentum“.[2] Papa Pio V. i Gregorij XIII. osudili su ovu Bajovu izreku: Caritas perfecta, quae est ex corde puro et conscientia bona et fide non ficta, in Catechumenis et poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum. Protivno je dakle istina, da je naime i samo savršeno pokajanje dovoljno, da se i katehumanima i pokornicima otpuste grijesi. Katehumen je dakle prije nego je primio krst potpuno opravdan, pa je za njega krst ne uzrok opravdanja — causa justificationis, nego nužni uvjet — conditio sine qua non, poradi zapovijedi Gospodinove. Naš nauk napokon potvrgjuje i sabor Trientski. U sjed. 7. cap. 4 gdje govori u opće o potrebi sakramenata za spasenje, ne zaboravlja nadodati, da je dovoljna i želja primiti sakramenat — sine sacramentis *aut eorum voto*. Isto tako spominje *votum* kad govori o potrebi sakramenta krsta: Post evangelium promulgatum nunquam fieri translationem a statu veteris Adam ad statum gratiae sine lavacro regenerationis, *aut ejus voto*.[1] Napokon za savršeno pokajanje poimence uči (sjed. 14. cap. 4.) „Etsi aliquando contritionem caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur non esse adscribendam“. Tu govori, istina, sabor o opravdanju u sakramentu pokore, nu što vrijedi za taj sakramenat vrijedi i za sakramenat krsta, jer u 2. pogl. iste sjednice jasno sabor uči: sacramentum poenitentiae est lapsis post baptismum necessarium, ut nondum regeneratis baptismus.

[1] S. Bernardus ep. 77. ad Hugon. Victor; seu tract. de baptismo c. 2. n. 6.

[2] l. 3. Decret. Tit. 42. c. 4.

Iz svega što smo do sada spomenuli razabire se, da naša stvar nije samo teologičko mnijenje ili zaključak iz priznatih istina, nego izvjestan nauk katoličke crkve.

Bilješka 1. Krst želje zove se i krst duha ili krst srca. Kao što se govori i uči da se sakramenat pričesti može nadomjestiti duhovnom pričesti, tako se istim pravom i krst želje smatra duhovnim krštenjem, koje takogjer po istoj analogiji nadomješćuje sakramenat krštenja.

Bilješka 2. Krst želje nije sakramenat, nego on samo nadomješćuje sakramenat, zato on ne djeluje ex opere operato. Opravdanje dolazi od savršenog pokajanja, odnosno savršene ljubavi, a to je učinak ex opere operantis. Nadalje s istoga razloga on ne bilježi dušu neizbrisivim biljegom i zato dotičnik ne smije i ne može primiti ostale sakramente, jer nije vidivim zlamenjem uvršten u vidivu Kristovu crkvu.

Bilješka 3. Nije sigurno, da se u krstu želje odpuštaju sve i vremenite kazni grijeha, kako to biva u sakramentu krsta. Ono što je Inocencije rekao: *protinus* ad coelestem patriam evolasset — odviše je neizvjesno rečeno, a i po kontekstu sudeći, nije htio papa upravo to naglasiti. U ostalom ne ćemo da to bezuvjetno i kao sigurnu stvar tvrdimo.

[1] sess. 6. de justif. cap. 4.

§. 25.

Krst vode može se naknaditi krstom krvi.

1. Drugo sredstvo koje naknagjuje sakramenat krsta jest krst krvi ili kršćansko mučeništvo — martyrium. Po etymologiji dolazi ta riječ od grčke μαρτύριον = svjedočanstvo. U crkvenom načinu govorenja znači ta riječ svjedočanstvo zapečaćeno vlastitom krvlju i to poradi Isusa. Nasilna poradi imena Isusova podnesena smrt čini pojam mučeništva. Kažemo: *nasilna* smrt, jer ako je tko makar i u službi crkve poginuo n. pr. dijeleći sakramente u doba zaraznih bolesti, zato još nije u dogmatičkom smislu kršćanski mučenik. Dalje kažemo: smrt t. j. u današnjem značenju mučeništva, samo se oni zovu mučenici, koji su *poginuli* poradi imena Isusova. U drevno doba zvali su se, istina, još za života mučenici, svi koji su mučeni bili, ili verige nosili poradi vjere kršćanske. Ali danas za pojam kršćanskog mučenika iziskuje se, da je zbilja poginuo. Samo je jedna u tom iznimka. Ako je tko poradi imena Isusova mučen na smrt tako, da je po naravskim zakonima morala nastupiti smrt, od koje je jedino čudom sačuvan, takov se po Benediktu XIV. štuje kao mučenik, ako je inače od svoje muke počevši do konca života sveto živio i heroičke krjeposti vršio. Zato se apostol Ivan poradi muke koju je pretrpio ante portam Latinam (bačen u kipuće ulje) u crkvi štuje kao mučenik. Treći uvjet za mučeništvo jest: „poradi imena Isusova“, jer po riječima sv. Augustina: „non poena facit martyrem, sed causa“. Zato izvan Kristove crkve nema mučenika. Mogu se i za presude i iz nečistih motiva muke podnositi i poginuti, jer i sotona ima svojih mučenika. Kršćanski je mučenik koji umire poradi Isusa. Drugi uvjeti se ne traže. Da će se mučenik pokajati za svoje grijehe i da će ljubiti Boga, samo se od sebe razumije, to je sasvim naravski kod onoga, koji umire poradi imena Isusova. Zato se u crkvi kod mučenika nikad nije obaziralo na prijašnji njihov život. Sveta Afra premda prije prosta i velika grješnica, štuje se u crkvi kao mučenica.

Za mučenike uči katolička crkva, da se oni vlastitom krvlju peru, čiste, to jest krste, otale i ime: baptismus sanguinis. U sv. pismu već sam Gospodin svoju muku i smrt zove: baptismus kod Mark. 10. 38. „Potestis bibere calicem, quem ego bibo? aut baptismo quo ego baptizor, baptizari?“ Mučenička smrt ne samo da potpuno nadomješćuje sakramenat krsta, dočim briše sve grijehe i oprašta sve kazni — vječne i vremenite, nego crkva vjeruje, da ona daje mučenicima u slavi nebeskoj izvanrednu nagradu, i uzvisuje ih i daje mjesto odmah iza apostola, koja se izvanredna nagrada u simboličkom crkvenom govoru zove: aureola martyrum. Ovo zadnje je dakako samo pobožna vjera crkve a nije članak vjere, ali ono prvo složno uče svi katolici. To ćemo u slijedećem razlaganju dokazati.

2. Sv. pismo. U svetim knjigama daje se u opće svjedočanstvu za Krista a napose smrti za Isusa velika i izvanredna moć. „A koji god prizna mene pred ljudima, priznat ću i ja njega pred ocem svojim, koji je na nebesima“. (Math. 10. 32.) Priznat biti od Krista znači opravdan i spašen biti. Mučeništvo pako najsjajnije je svjedočanstvo, što ga čovjek može dati za Isusa. To se naročito kaže za smrt poradi imena Isusova: „Koji čuva dušu svoju izgubit će je; a koji izgubi dušu svoju mene radi, naći će je“. A sv. Ivan apostol uči, da je dragovoljna smrt najveći dokaz najsavršenije — dakle spasonosne — ljubavi: „Od ove ljubavi nitko veće nema, da tko dušu svoju položi za prijatelje svoje“ (Iv. 15. 13.)

3. Što sv. pismo neizravno uči, izravno potvrgjuju sv. oci i sveudiljna praksa crkve. Iz II. stoljeća imamo svjedoka Tertulijana koji kaže: „Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet; hic est baptismus, qui lavacrum (krst vode) et non acceptum repraesentat et perditum reddit“.[1] To je jasno: mučeništvo i nadomješćuje sakramenat krsta, koji se nije primio i vraća milost posvećujuću, što smo ju dobili u sakramentu krsta, ako se je poslije krsta izgubila

[1] l. de bapt. c. 16.

smrtnim grijehom. Sv. Cyprijan (iz III. stoljeća svjedok) uči „Sciant, Catechumenos (pro fide occisos) non privari Baptismi sacramento, utpote qui baptizantur gloriosissimo et maximo sanguinis Baptismo, de quo et Dominus dicebat, se habere alio Baptismo baptizari".[1] Sv. Ivan Hrisostom jednako jasno i odlučno to isto potvrgjuje: „. . . et sicut ii, qui baptizantur aquis, ita qui martyrium patiuntur, proprio sanguine abluuntur."[2] Ne možemo a da ne spomenemo što sv. Augustin za našu stvar uči. „Quicunque etiam non recepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur fonte Baptismatis".[3] Kratko, lijepo i razgovjetno to isto potvrgjuje kad kaže: „Nemo fit membrum Christi, nisi aut baptismo in Christo, aut morte pro Christo".[4] Ali ne treba riječi, gdje djela govore. U crkvi su se od početka, davno prije nego je uvedeno službeno i svečano proglašivanje svetaca, uz Majku Božju i apostole religiozno štovali mučenici i to bez razlike bili oni kršteni ili nekršteni, djeca ili odrasli. Za mučenike je vrijedilo u kršćanskoj crkvi pravilo postavljeno od sv. Augustina, koje po riječima Inocencija III. glasi: injuriam facit martyri qui pro martyre orat. U crkvi se štuje kao sv. mučenica Emerentiana, koja je prije krštenja poradi Isusa poginula, isto tako onaj poganski vratar koji se je pridružio trideset i devetorici mučenika (40 mučenika), sv. Bonifacij gragjanin rimski i mnogi drugi. Na toj se istini osniva vjera i svetkovanje nevine dječice, koju je poradi Isusa dao pogubiti Irud. Svetkovinu tu spominje već sv. Augustin: „Etiam infantes illos, qui, cum D. I. Christus necandus ab Herode quaereretur, occisi sunt, in honorem Martyrum receptos commendat Ecclesia".[5] Crkva pako upravo smrti pripisuje njihovo spasenje, a ne kao što su to neki htjeli obrezanju, kako se to vidi iz njezine molitve u kojoj se spominje uzrok svetkovanja njihove uspomene: Deus cujus praeconium innocentes martyres non loquendo sed *moriendo* confessi sunt. Praksa crkve, koja je sve kršćanske mučenike odmah poslije smrti religiozno štovala svjedoči, da je crkva uvjerena bila, da slavna smrt poradi imena Isusova briše sve grijehe i oprašta sve vječne i vremenite kazni. Zato se pridružujemo onim bogoslovima, koji misle da mučeništvo djeluje poput sakramenata ex opere operato. Djeca i onako ne mogu ništa u tu svrhu učiniti, a kod odraslih je barem vjerojatno, da oni učini ne dolaze od njihovog djela (ex opere operante). Savršeno pokajanje nema te moći i jakosti, barem crkva ne uči i ne vjeruje, da savršena ljubav, koja čovjeka i prije sakramenta (krsta i pokore) potpuno opravdava, briše sve vremenite kazni, zato ono pravilo „injuriam facit martyri, qui orat pro martyre" nije crkva nikad protegla na nikoju drugu vrstu svetaca, jer za nikoga osim mučenika nije sigurno, da li su mu oproštene sve vremenite kazni. U čem bi dakle bio u mučenicima onaj opus operantis, koji bi potpuno nadomjestio sakramenat krsta, koji bi poimence izbrisao sav i vremeniti dug? U smrtnom udarcu? Taj po sebi manje je zaslužan nego n. pr. dugotrajna, teška, strpljivo podnesena bolest. Treba dakle priznati, da je po nauku katoličke crkve o kršćanskom mučeništvu u samoj krvi, što ju mučenik prolijeva poradi Isusa, ona izvanredna moć, koja ga pere i čisti od svake ljage grijeha i briše sav dug i izravno vodi u diku nebesku. Ne će nam biti zazorna ta izvanredna moć krvi kršćanskih mučenika, ako se sjetimo kakvu je moć imalo i koliko je vrijedilo škropljenje krvi žrtava u starom zavjetu i ako mislimo na krvnu žrtvu Isusovu, komu slični postaju i mučenici. Sasvim je u redu, da oni, koji tako odličnim načinom slični postaju žrtvenom jaganjcu novog zavjeta, da i izvrsnijim načinom dionici postaju njegovih zasluga stečenih krvnom žrtvom na križu. Na tu misao oslanja se i izlaganje sv. Thome. On uči: krst vode ima svoju moć od muke Isusove . . . i zato može netko i bez krsta dionik postati učinka sakramenta po muci Isusovoj, kad sličan postane

[1] ep. 73. ad Jubajan.
[2] Hom. in s. Martyr. Lucian.
[3] de civ. Dei l. 13. cap. 7.
[4] de anima l. 2. c. 9.
[5] de libero arbitr. l. 3. c. 23.

trpećemu Spasitelju . . . i zato se proliće krvi poradi Isusa zove krst, jer tvori učinak krsta vode.

Bilješka. Sad se pravo razumije domašaj nauka katoličke crkve o neophodnoj potrebi sakramenta krsta za spasenje. Onih koji umiru bez sakramenta krsta bez svoje krivnje bio je a i sada je još uvijek velik broj. Po nauku katoličke crkve pako bez krsta nema spasenja. Broj taj doduše se umanjuje krstom želje, koji po nauku crkve nadomješćuje krst vode, neki se spasavaju i krstom krvi, ali uz sve to ostaje broj umirućih bez ikakvog krsta još uvijek velik. Bogoslova mora u velike zanimati vječni udes onih, koji bez ikakve svoje krivnje prelaze u vječnost, pa o tom na drugom mjestu razpravljamo.[1] Ne samo pojedini bogoslovi nego i crkva u svojim odlukama uzima da je i zbilja moguć i da nije rijedak slučaj, da tko *bez svoje osobne krivnje* dolazi u vječnost *bez ikakvog krsta.* Istom u novije doba htjeli su neki katolički bogoslovi[2] da poruše to opće mišljenje i da ga prikažu kao opsjenu, na kojoj su si kroz 15 stotina godina bogoslovi razbijali glavu. Napomenuti bogoslovi misle, da i djeca mogu krstom želje nadomjestiti sakramenat vode, tako da nitko, bezuvjetno nitko, ne umire bez krsta bez svoje osobne krivnje. Akoprem po tom nauku iščezavaju sve poteškoće koje su na putu članku vjere o bezuvjetnoj potrebi krsta, to ga ipak ne možemo prihvatiti i to poradi izvjesnih i znamenitih razloga.

Bogoslovi o kojim radimo ovako umuju: Svaki čovjek ima od prvog svog početka u duši usagjene sve naravske moći, poimence razum i slobodnu volju. One doduše u čovjeku dok se tijelo nije razvilo spavaju, jer su u djelovanju vezane na tjelesni organizam. One se zajedno s tijelom razvijaju postepeno i polako. Ali na čas smrti, čim se duša počme otimati i oslobagjati veriga tijela, to i moći duševne, koje su doslije spavale, bûde se i razvijaju i djeluju tako, da duša i u djetetu kao i

[1] Sravni Eshatologiju str. 112.

[2] Klee Dogm. III. str. 160.; austrijski bogoslov Mayerhofer u spisu: das dreieine Leben in Gott und jeder Creatur; a s njima se slaže i Vosen u svojoj apologetici.

u odraslomu može birati izmegju dobra i zla, života i smrti. Tako po prilici spomenuti bogoslovi. Mislimo ipak da se njihovo mišljenje ne može prihvatiti. A zašto? Jer se ono protivi izlaganju i načinu umovanja crkvenih otaca i pisaca i katoličkih bogoslova u pitanju o vječnom udesu nekrštene djece i ruši pretpostavku, na koju se oslanjaju u istoj stvari izvjesne odluke crkve. Kad oci naime i poslije njih bogoslovi pitaju i raspravljaju o tom, kuda će nekrštena djeca u vječnosti i kakov im je ondje udes, to polaze sa stanovišta, da ona djeca nisu nikakovim drugim sredstvom nadomjestila krst vode, i da su dosljedno umrla i prešla u vječnost sa *samim istočnim grijehom.* Takova pretpostavka pako isključena je po mišljenju spomenutih bogoslova. Jer ako se u djeci na čas smrti brzo razviju duševne moći tako, da mogu birati izmegju dobra i zla, i da mogu probuditi savršenu ljubav i želju primiti sakramenat krsta, onda je nemoguće kod njih, da umru u samom istočnom grijehu. Ona bo će ili probuditi savršenu ljubav i tako se krstom želje osloboditi Adamovog grijeha i spasiti se, ili pako ne će probuditi djelo ljubavi, pa onda su osobno sagriješila i polaze s ovoga svijeta i sa osobnim grijehom. U tom pako slučaju ne treba si razbijati glave, kao što su to činili toliki učenjaci u crkvi, za njihov vječni udes. Taj je izvjestan! Idu onamo kamo idu i odrasli u teškim osobnim grijesima. Ali ne samo da pojedini sv. oci, nego i saborske odluke uzimaju kao sigurno, da je moguće, da netko pogje s ovog svijeta sa samim istočnim grijehom. Na saboru u Lyonu i Florenzu uče saborski oci: „credimus . . . illorum animas, qui cum peccato mortali *vel cum solo originali* decedunt, mox in infernum descendere“. Još s jednog razloga ne možemo da prihvatimo ono mišljenje. Ako su nekrštena djeca na čas smrti u stanju birati izmegju dobra i zla, te ako se mogu i proti dobru odlučiti (jer su slobodna), onda to moramo dopustiti i za krštenu djecu na čas smrti; onda i ona mogu na čas smrti birati izmegju dobra i zla i dosljedno mogu se odlučiti i proti dobru, te je onda moguće da ima i krštene djece (koja umru prije porabe razuma) ne samo u nebu nego i u paklu ili u čistilištu. Tomu

se pako protivi općenito shvatanje i uvjerenje crkve. Ostaje dakle pri onom, kako se kroz toliko stotina godina mislilo i učilo: 1. da je sakramenat krsta za spasenje neophodno potreban; 2. *odrasli* ga mogu nadomjestiti savršenom ljubavi — krstom želje; 3. u odraslim i djeci može se krst vode nadomjestiti još krstom krvi; 4. još je uvijek mnogo takove djece koja umiru bez ikakvog krsta, dosljedno koja polaze u vječnost sa samim istočnim grijehom.

4. članak.

Naregjenje sakramenta krsta.

§. 26.

Sakramenat krsta naredio je Isus Krist.

1. Da je Isus sâm naredio sakramenat krsta, ne treba napose dokazivati, jer je ta istina u oba vrela svrhunaravske objave odveć jasno objavljena. Ovdje je dosta, da se sjetimo onoga, što je rečeno u općem dijelu za naregjenje sakramenata. Već su Židije iščekivali Mesiju, koji će narediti krst, koji će imati veliku i izvanrednu moć, pa su zato gledajući kako Ivan kršćava, pomislili, da je on obećani Mesija. Kad je pako Ivan rekao, da on to nije, u čudu ga pitaju: „za što onda krstiš, kad nisi Mesija?“ (Iv. 1. 25.) Sv. pismo za tim izrijekom spominje, da je Isus primivši krst Ivanov, stao sa svojim učenicima dijeliti svoj vlastiti krst: „Za tim je došao Isus i učenici njegovi u zemlju Judeju ,i ondje je boravio s njima i kršćavaše“. (Iv. 3. 22.) On podučaje Nikodema o potrebi krsta vode (Iv. 3. 5.) i napokon šalje u svijet svoje apostole i zapovijeda im, da sve narode krste (Math. 28. 19.) Da su apostoli vršili zapovijed Gospodinovu sv. pismo na raznim mjestima potvrgjuje u Djelim Apostolskim (sr. 2. 41; 8. 12; 36. 38 i drugim.) Sv. oci složno uče, da voda ima moć posvećenja i preporogjenja jedino od Isusa, koji ju je posvetio i odredio, da bude vanjski znak sakramenta. To je sve poznato i od svih priznato. Ovdje nas više zanima pitanje, kada je Isus sakramenat krsta naredio?

U odgovoru na to pitanje razilaze se katolički bogoslovi. Razlikosti mnijenja povod su ona mjesta sv. pisma u kojima se pripovijeda, da je tečajem svog javnog djelovanja i sâm Isus krstio a i apostoli da su dijelili naš sakramenat. Da nema tih mjesta, onda bi katolički bogoslovi svi jednoglasno učili, da je Isus naš sakramenat naredio, kad je prije svog uzašašća u nebo apostole poslao u svijet s nalogom, da sve ljude krste. Taj nauk imao bi za sebe i analogiju ostalih sakramenata, koji su svi negdje u blizini muke Gospodinove — malo prije iste ili poslije — naregjeni. Ali kad se u svetim knjigama pripovijeda, da je Isus sa apostolima još za života krst dijelio, i budući da se jedva dvojiti smije, da je onaj krst što ga je Isus i apostoli dijelili bio pravi kršćanski sakramenat krsta, zato treba ovdje napustiti analogiju ostalih sakramenata, te za naš sakramenat potražiti drugo vrijeme unutar granica javnog djelovanja Isusovog. A to je upravo ono u čem se bogoslovi razilaze.

Jedni misle, da je Isus naredio sakramenat krsta već onda, kad se je dao krstiti od Ivana u Jordanu, a pozivaju se na one izjave sv. Otaca[1] koji vele, da je onda voda, kad se je dotakla presvetog tijela Gospodinova, posvećena i odregjena za vanjsko zlamenje sakramenta. Proti tomu mnijenju govori okolnost, što sv. pismo ni iz daleka ničim ne odaje, da krst Ivanov u Jordanu stoji u kakvom savezu i odnošaju s našim sakramentom. Izjave pako sv. Otaca imaju smisao i ostaju istinite, ako si mislimo, da je onda Gospodin predbježno posvetio i prehodno odredio vodu za sakramentalni znak.

Drugi opet misle, da je Gospodin naš sakramenat naredio u svojem razgovoru, što ga je imao sa Nikodemom, o čem nas izvješćuje Iv. 3. 5. „Ako se tko ne preporodi iz vode“ itd. Akoprem i mi sa drugim bogoslovima rado priznajemo, da je tu govor o našem sakramentu, to nam se ipak čini, sudeći po vanjskim okolnostima one zgode — noćno doba, privatni razgovor Isusa sa Nikodemom — da Gospodin nije ondje naredio

[1] Sv. Ignacije, Tertulian, sv. Gregorije Naz. i sv. Augustin.

*

svoj prvi i najpotrebitiji sakramenat. Prikladnije je, da mislimo, da je ondje Gospodin htio unaprijed upozoriti na potrebu preporogjenja iz vode i Duha Svetog, da tako pripravi Nikodema i po njem njegove zemljake (Nikodem je bio učitelj u narodu) na sam sakramenat. Tako običaje Isus raditi i kod drugih znamenitih zgoda, da najprije upozori na nje, da je obeća i tako na nje pripravi. Tako je n. pr. prehodno obećao oltarski sakramenat (Iv. 6.) a onda ga istom mnogo kasnije naredio na zadnjoj večeri. Tako je n. pr. i sa primatom: obećao ga je Petru kod Math. 16. 17. „Ti si Petar itd., a postavio ga je kod Iv. 21. sll.: Petre ljubiš li me“ itd.

Ima ih napokon koji misle, da je Isus naredio sakramenat krsta onom zgodom, kad je apostole prije svog uzašašća poslao u svijet i dao im vlast („kao što je mene poslao Otac, tako i ja šaljem vas“) da propovijedaju evangjelje i krste sve narode: „Učite sve narode i krstite je u ime Oca i Sina i Duha svetog“ (Math. 28. 19.) Ova zgoda ako se sama za sebe promatra najbolje potvrgjuje, da je ondje i zbilja naredjen naš sakramenat. Odregjena je ondje materia: baptizate — perite, dakako vodom; forma je naznačena: u ime Oca i Sina i Duha svetoga, kao što to već opaža i Tertulijan, kad pozivajući se na one Matejeve riječi kaže: Lex enim tingendi imposita est et forma praescripta; napokon ondje je Isus zapovjedio i dao vlast apostolima, da dijele krst — imamo ondje dakle sve uvjete, koji su nužni za naregjenje kršćanskog sakramenta. Ali ako je Gospodin sakramenat krsta naredio istom poslije svoje smrti, onda ona krštenja, što su ih dijelili Krist i apostoli za vrijeme javnog djelovanja Gospodinovog, nisu bili pravi sakramenti krsta, nego obredi, koji se jedva u ičem razlikuju od Ivanova krsta. Danas pako složno skoro svi katolički bogoslovi uče, da su ono bili pravi sakramenti, i već je glasoviti egsegeta Maldonat u svoje doba protivno mnijenje nazvao: error.[1] Zato se

[1] U privatnoj objavi bl. Katarine Emerich govori se o krstu što su ga apostoli dijelili kao o obredima, koji su, istina, bili vredniji nego li je bio krst Ivanov, ali čini se kao da nisu bili pravi kršćanski sakramenti. Ali ovdje se dosta nejasno o toj stvari govori, pa se nemože

priključujemo mnijenju, koje je danas općenitije, onih bogoslova, koji misle i uče, da je Isus naredio krst kad je kršten u Jordanu,[1] ali zakon krsta vrijedan za cijelo čovječanstvo proglasio je istom poslije svog uskrsnuća, malo prije nego je uzašao na nebo kod Math. 28. 19. U tom smislu, kao sredstvo za spasenje potrebno za sve ljude, naregjen je krst istom onda, kad je Gospodin zapovjedio apostolima, da ga dijele. Tako uči i sv. Thoma, da je krst naregjen onda, kad je voda dobila moć posvećenja, a to je bilo, kad je Isus kršten u Jordanu; potreba pako, da se ljudi služe tim sredstvom spasenja, nastupila je istom poslije muke i uskrsnuća, jer su istom smrću Isusovom prestali znakovi starog zakona, na mjesto kojih su došli sakramenti novog zavjeta. Krst što su ga apostoli dijelili prije muke i uskrsnuća imao je posvećujuću moć takogjer od muke Isusove, jer sva njegova djela od prvog časa utjelovljenja dobivaju moć od Boga-čovjeka, poradi njega (Boga-čovjeka) i njegova je muka spasonosna, a ona za pravo počima već prvim časom poniženja, koje je počelo već kod njegovog začeća.[2] Mogu se dakle sva ona razna bogoslovska mnijenja ovako u jedno svesti. Vrlo je vjerojatno skoro sigurno, da je krst naregjen, kad je Isus kršten u Jordanu. Apostoli su odmah dijelili Isusov krst čiju potrebu je Gospodin izložio u svom razgovoru sa Nikodemom. Ali buduć da je krst vrata crkve, koju je Isus tečajem cijelog svog života osnivao a svečano ju kao utemeljenu potvrdio, kad je Duha Svetog poslao, i buduć da je istom smrću njegovom prestao stari zakon, zato je i nadalje ostalo obrezanje i zato je Gospodin sam još blagovao vazmenog jaganjca po propisu starog zakona. Poradi toga nije vezao zakon krsta prije smrti njegove, nego istom kad je smrću prestao stari zakon. Isus je uskrsnuvši od smrti svečano proglasio zakon valjan za sve ljude, po kojem je svima krst postao nužno sredstvo za spasenje.

ništa izvjesna odanle izvesti; a osim toga privatne objave nisu mjerodavne za dogmatičko izlaganje.

[1] To mnijenje prihvaća i rimski katehizam. P. II. c. 2. n. 20.

[2] S. Thom. 3. q. 66. a. 2. i ad 1.

2. S pitanjem o vremenu kada je Gospodin naredio sakramenat krsta, u uzkom je savezu drugo pitanje: jesu li apostoli kršteni sakramentom vode? Oni bogoslovi koji uče, da je sakramenat krsta naregjen onda već, kad se je Gospodin dao krstiti od Ivana u Jordanu, pozivaju se megju inima dokazima i na Nicephora koji u svojoj povjesti (l. 2. c. 2) navodi odlomak poslanice Evodija nasljednika sv. Petra na biskupskoj stolici antiochenskoj, gdje se izrijekom spominje, da je Isus sâm svojom rukom krstio Petra apostola, Petar je onda krstio brata si Andriju i sinove Zebedejeve Jakoba i Ivana, ovi su pako krstili ostale apostole i 72 učenika Gospodinova. Ako je svjedočanstvo Nicephorovo vjerodostojno, onda je dakako sigurno krst naregjen već u početku javnog djelovanja Isusovog, jer očevidno nije se mogao krst prije nikomu dijeliti, dok nije bio naregjen. Čuveni dogmatista Aemilij M. de Augustinis S. J. (profesor dogmatike na bogoslovnom isusovačkom kolegiju u Woodstocku u sjev. Americi) u djelu: De Re Sacramentaria l. 1. p. 372. za naše pitanje kaže: „De Apostolorum baptismo Patres dubitare non sinunt, et s. Augustinus ait (ep. 263. ad Seleuc. n. 4.) oppositam sententiam credi non posse absque erroris culpa“. Osim svetoga Augustina na koga se gore spomenuti bogoslov poziva, isti bogoslov na istom mjestu spominje još Klimenta aleks., koji da po istoj poslanici Evodijevoj u 5. knjiz. Hypotyposeon, tumačeći evangjeoske riječi „Gratias ago Deo, quia neminem vestrum baptizavi“ kaže: „Christus dicitur Petrum solum baptizasse, Petrus Andream, Jacobum et Joannem, illi autem reliquos“. Kako se otale razabire, stara kršćanska predaja po kojoj su apostoli kršteni sakramentom vode potječe i oslanja se na Nicephorovu povjest, u kojoj se nalazi odlomak poslanice biskupa Evodija. Nicephor pako nije pouzdan svjedok, pa zato poradi njegovog svjedočanstva ne moramo vjerovati, da je i zbilja tako. Što se pako tiče sv. Augustina nismo mogli onoga mjesta naći, da se uvjerimo kako on i zbilja o toj stvari govori, a po gotovo nismo mogli naći nigdje u vrelima apostolske predaje, da je opravdana tvrdnja de Augustinis-ova kad veli „De apostolorum baptismo

Patres dubitare non sinunt“. Ali bilo kako mu drago, sve ako je vjerodostojno svjedočanstvo Nicephorovo, te dosljedno ako su apostoli i bili kršteni, još se uvijek smije pitati, je li ono bio već pravi kršćanski sakramenat krštenja i je li potrebno bilo, da se apostoli sakramentom vode krste.

Kršćanski sakramenti naregjeni su za Isusovu crkvu, oni su bitni dijel crkvenog organizma, pa imaju mjesta i smisla istom u gotovoj crkvi. Sakramenat krsta je poimence naregjen, da bude vrata na koja se unilazi u crkvu Isusovu, on je sakramenat koji vodi u nju (sacramentum aggregationis). Sve nas to upućuje da mislimo, da su se sakramenti istom onda počeli dijeliti, kad je crkva svečanim načinom kao spasonosni zavod potvrgjena i proglašena, a to je bilo istom na dan dolaska Duha Svetoga. Apostoli kao „stupovi crkve“ koji su izravno od samoga Gospodina bili pozvani, da mu budu pomagači kod oživotvorenja spasonosnog zavoda, nisu trebali da se posebnim vidivim znakom uvedu u crkvu. Oni kad su pozvani na apostolat, zajedno su uvršteni i u kršćanstvo. Iznimni njihov položaj prema kršćanskoj crkvi kao da od sebe govori, da oni nisu trebali, da se redovitim vidivim sakramentalnim znakom prime i uvedu u kršćansku crkvu. I za svećenike nisu regjeni vidivim sakramentalnim znakom, nego ih je Isus izravno na to pozvao i za svećeničku službu potrebnu im vlast dao. Isto tako nisu ni potvrgjeni sakramentalnim znakom, nego su izravno dobili — vidivim, istina, znakom ali ne sakramentalnim — Duha Svetoga. Oni su primili sve učine tih sakramenata, ali ne redovitim, sakramentalnim, vanjskim znakom, nego izravno od Isusa. Da je apostol Pavao sakramentalnim krstom vode kršten, bilo je sasvim u redu — on nije bio za života Isusovog od njega pozvan za apostola; ali za druge čini nam se, da nam je slobodno dvojiti, jer zato nema izvjesnih dogmatičkih razloga.

Isto tako je i s Majkom Božjom. I za nju stara kršćanska predaja (Ivan Moschus in Prato spirituali) kaže da je bila krštena.[1]

[1] Sr. Vasquez in 3. p. S. Thomae disp. 119. cap. 7. n. 65. et Trombelli Mariae St. vita et gesta t. 4. p. 1. dis. 34. q. 1.

Neka bude! i Gospodin se je dao krstiti. Ali mislimo da ni ona nije krštena sakramentom krsta. Za nju je crkva uvijek vjerovala, da je čista od svakog grijeha, a i po svojem osobitom položaju prema djelu otkupljenja, nije trebala redovitih sakramentalnih znakova milosti. Ako je krštena, onda i za nju vrijedi isto što i za njezinog Božanskog Sina, učinila je to „da se ispuni svaka pravda".

5. članak.

Učini sakramenta krsta.

§. 27.

U sakramentu krsta ulijeva se posvećujuća milost, otpuštaju se svi grijesi i sve kazni i bilježi se duša neizbrisivim biljegom.

1. Krst je sakramenat preporogjenja. Preporogjenje pako jest opravdanje grješnika, zato je prvi učin sakramenta krsta milost posvećujuća, jer ona je, koja grješnika opravdava. Buduć da se radi o opravdanju grješnika, zato je milost posvećujuća što ju krst daje prva milost (gratia sanctificans prima), i po tom je krst sakramenat mrtvih t. j. odregjen za duševno mrtve. Po katoličkom nauku u opravdanju grješnika moraju se razlikovati dvije stvari a) otpuštenje grijeha i b) nutarnje posvećenje čovjeka. Prem ako su oba ta dijela opravdanja u tijesnom i nerazdruživom megjusobnom savezu, jer milost otpuštajući grijehe posvećuje i posvećujući zajedno oprašta grijehe, to ipak treba da o svakom dijelu napose govorimo. Zato kažemo: prvi učin sakramenta krsta jest otpuštenje grijeha. Krst otpušta sve grijehe, i istočni i sve osobne grijehe. Buduć da je krst sakramenat preporogjenja, to on treba prije svega da otpusti istočni grijeh, jer u tom upravo stoji preporogjenje, da se svi, koji su po naravskom rogjenju sinovi srdžbe Božje, preporode na nov život sinova Božjih. Krst je sakramenat, koji daje milost posvećujuću, koja grješnika (prvi put) opravdava, opravdanje pako po izlaganju sabora Trientskog upravo je u tom, da se čovjek

„prenese iz stanja u kojem je rogjen sin prvog Adama u stanje milosti i posinstva sinova Božjih po drugom Adamu Isusu Kristu, Gospodinu našem".[1] To pako očevidno iziskuje, da se prije svega briše istočni grijeh. To je naročiti članak katoličke vjere, sabor bo Trientski naročito uči: „Si quis per Jesu Christi gratiam, quae in baptismo confertur, reatum peccati originalis remitti negat, anathema sit".[2] Crkva je uvijek smatrala krst kao sakramenat u kom se briše istočni grijeh, kao što se to vidi poimence iz spisa sv. Augustina u kojima proti Pelagijancima dokazuje istočni grijeh. Sv. pismo to, istina, nigje izrijekom ne uči, ono pače ni sam istočni grijeh ne spominje poimence, ali — i to je dosta — neizravno našu istinu potvrgjuje u svim mjestima, gdje uči da nas krst izravno vodi u život vječni, ili da se krstom spasavamo. To je pako samo onda istina, ako se prije svega u krstu oprašta istočni grijeh. „Tko uzvjeruje i pokrsti se spasit će se" (Mark. 16. 16.); „spasi nas kupkom preporogjenja" (Tit. 3. 5.) U tom smislu kaže Gospodin kod Ivana 3. 5. „Ako se tko ne preporodi iz vode i Duha sv. ne može unići u kraljevstvo nebesko".

Ista svjedočanstva podjedno potvrgjuju, da nam se u krstu opraštaju i svi ostali osobni grijesi učinjeni prije krštenja, jer sv. pismo općenito uči, da se krst prima na otpuštenje grijeha. „Pokoru činite i svaki vas neka se krsti na otpuštenje grijeha". (Djel. ap. 2. 28) isto tako potvrgjena je naša istina i na svim mjestima, gdje se kaže, da je krst uvjet spasenja, jer on to može samo onda biti, ako se u njem opraštaju svi grijesi bez razlike. Sv. oci naročito uče to isto, da se naime u našem sakramentu otpuštaju bez iznimke svi grijesi. Iz apoštolskoga doba pozivamo se na svjedoka Hermu, koji uči, da se čovjek po onom sv. biljegu oslobagja od smrti i dionik postaje života vječnoga.[3]

---

[1] Sess. 6. cap. 4.
[2] Sess. 5. can. 5.
[3] Hermas. Pastor l. 3. simil. 9. c. 16. „Ubi homo accipit illud sigillum, liberatur a morte et traditur vitae. Illud sigillum aqua est, in quam descendunt homines morti obligati, ascendunt vero vitae assignati".

Da se opraštaju svi grijesi bez iznimke, bili veliki ili mali, odlučno i izvjesno uči sv. Hrysostom tumačeći riječi: „Ille vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni" na koje onda nadovezuje: „In gravia peccata quis incidit? vel caedem, vel adulterium, vel aliud quidpiam deterius admisit? *haec per lavacrum remissa sunt.* Nullum quippe est, nullum est certe peccatum, nulla impietas, quae huic dono (Baptismo) non cedat; divina est quippe gratia".[1] Krst kao oganj ispaljuje grijehe, jer Isus krsti u ognju i Duhu svetom.[2] Nema grijeha bio on ma kako velik i strašan, koji se ne bi oprao sakramentom vode.[3] Još ćemo samo poimence spomenuti svjedočanstvo sv. Augustina, koji kao obično tako i ovdje katoličku istinu potvrgjuje načinom, koji odstranjuje svaku dvojbu: „Baptismus abluit peccata omnia, prorsus omnia, factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia, sive addita, sive quae ignoranter, sive quae scienter admissa sunt."[4]

Ali još više. U sakramentu krsta ne opraštaju se samo grijesi nego se otpuštaju i sve kazni grijeha i vječna i vremenita. Sv. pismo neizravno to potvrgjuje, kad neposredno nadovezuje na sakramenat krsta spasenje, ulaz u kraljevstvo nebesko. Budući pako da su i vremenite kazni zapreka, koja — na vrijeme barem — ne da unići u kraljevstvo nebesko, to se u onim mjestima potvrgjuje, da se i te privremene zapreke odstranjuju. Sv. oci naročito to uče. Kliment Aleks. veli, da se u krstu opraštaju sve kazni (ἐπιτίμια) koje za grijehe Bogu dugujemo. (paedag. 1. 26.)

I sv. Hrysostom uči, da nam se u krstu tako potpuno opraštaju svi i najteži zločini, da ne treba za nje nikakve više kazni trpjeti.[5] Stoga sv. oci isporegjuju krst sa sakramentom

[1] S. Ioan. Hrysost. in hom. 11. in Math.

[2] S. Ambros. de Elia et jejun. c. 22.

[3] S. Hieronymus ep. 69. ad Oceanum: „omnia scorta et publicae colluvionis sordes, impietas in Deum, parricidium et incestus in parentes, atque in extraordinarias voluptates utriusque sexus mutata natura, Christi fonte purgantur".

[4] contr. 2. ep. Pelag. l. 3. c. 3.

[5] in homil. „messis quidem multa" n. 5.

pokore i naglašuju, da se lakše u krstu nego u pokori dobiva oproštenje grijeha, pa zato sakramenat pokore i zovu „laboriosum baptisma". Da je crkva u najstarije doba vjerovala, da se u krstu opraštaju sve i vremenite kazni, potvrgjuje njezina praksa. Upravo poradi toga ona nije nikad odraslim katehumenima poslije krsta proposivala pokornička djela kao zadovoljštinu za preostale vremenite kazni, kao što je to običavala u sakramentu pokore, uvjerena bo je bila, da krštenici ništa Bogu više ne duguju.

Ako se je katkad katehumenima i zapovijedalo, da vrše pokornička djela, to se nije činilo da po njima zadovolje pravici Božjoj, nego da se vježbaju u dobrim djelima ili da se po njima zahvale Bogu za primljene milosti. Crkva je krštenike zvala neophyte t. j. novorogjenike, držeći je za nevinu djecu, koja su posve čista i nedužna, kao da su se istom rodila. Tu vjeru crkve potvrgjuje Eugen IV. u svom dekretu, gdje izbrajajući učine sakramenta krsta uči: „cujus sacramenti effectus est remissio omnis culpae actualis et originalis, omnis quoque poenae quae pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis est injungenda satisfactio; sed morientes antequam culpam aliquam committant, statim in regnum coelorum et Dei visionem perveniunt". A u tom smislu uči i sabor Trientski: Renati per baptisma ita puri et immaculati sunt, ut *nihil prorsus* eos ab ingressu coeli remoretur.[1]

Ako sakramenat krsta i otpušta sve grijehe i sve vremenite kazni, to ipak ostaju tragovi i posljedice grijeha — poimence istočnoga: pohota, bolesti i smrt tijela. Iskustvo to potvrgjuje a crkva priznaje: manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus confitetur et sentit." (sess. 5. n. 5. circa medium.) Ali budući da je prekinuta svaka unutrašnja sveza izmegju tih posljedica i grijeha samoga, zato one nemaju više u kršćanima značaj kazni, nego su ostale, da čovjeka pomažu i vode u život vječni, dočim mu daju priliku da se u borbi protiv njih vježba u krjepostima i

[1] sess. 5. de pecc. orig. c. 5. cf. Catech. Rom. p. II. c. 2. n. 42. 44. 50.

jača vjeru i strpljivost: quae (concupiscentia) cum ad agonem relicta sit nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet; quin immo qui legitime certaverit, coronabitur. (l. c. cap. c.)

2. Izvjesna strana opravdanja jest: unutrašnje posvećenje po milosti posvećujućoj, koja nam se ulijeva u krstu zajedno s krjepostima i darovima Duha Svetoga. Zato je drugi učin sakramenta krsta: milost posvećujuća. Po njoj postaje krštenik: svet, pravedan, Bogu ugodan, predmet ljubavi Božje, posinak Božji (filius Dei adoptivus) baštinik kraljevstva Božjega, brat i subaštinik Kristov, dionik naravi Božje. Tako se u opće u sv. pismu uči za preporogjene.

Osobito je značajno kako apostol Pavao o toj stvari govori u Rimlj. 6. 1—12. Ako je grijeh u sakramentu krstu pokopan i kad smo poslije toga ustali na novi život, onda smo opravdani i živimo za Boga u Kristu Gospodinu i grijeh ne gospoduje više u nama. I sv. oci na isti način tako opisuju krst da se jasno razabire, da vjeruju, da se u krstu ulijeva milost posvećujuća, koja čovjeka posvećuje, obnovljuje i preporagja. Sv. Bazilije (hom. de bapt. 13. n. 5.) zove sakramenat krsta: otkupnina za zasužnjene, otpust duga, smrt grijeha, preporogjenje duše, sjajno ruho, neizbrisiv biljeg . . . poklonjeni dar posinjenja Božjeg. U sakramentu preporogjenja se čovjek *obnovio* po Kristu i ono što je bilo zemaljsko promijenilo se u duhovno.[1] U ostalom kad crkva uči i vjeruje, da se po sakramentu krsta otpuštaju grijesi, zajedno i vjeruje, da se ulijeva i milost posvećujuća, jer po njezinom nauku grijesi se ne otpuštaju inače, nego samo posvećujućom milosti.

Da se s milošću posvećujućom zajedno ulijevaju i krjeposti i darovi Duha svetoga (dakako kao vlastitosti koje u duši ostaju trajno — habitualiter — bez sudjelovanja čovjeka) sv. pismo nagovješćuje kad veli: Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis Spiritus Sancti, *quem effudit in nos abunde*" (Tit. 3. 6.) koje zadnje riječi tumačeći sv. Augustin veli: „In

[1] S. Gregor. Naz. cor. 19.

remissionem peccatorum et *copiam virtutis*", što potvrgjuje i rimski katehizam učeći, da se milosti posvećujućoj koja se ulijeva u krstu dodaje odlična pratnja svih krjeposti — additur nobilissimus omnium virtutum comitatus. To se isto razabire iz rasprava, koje su se vodile na saboru u Vienni pod Klimentom V. Ovdje se ta istina za odrasle priznaje kao sigurna, samo se dvojilo za djecu i pitalo se: da li je ona milost što se djeci u krstu daje milost stanjem (gr. habitualis) i ako jest, da li se s njom ulijevaju krjeposti — habitus virtutum. Neki su bogoslovi mislili, da se djeci ne ulijevaju na krstu krieposti, nego da ona kad dogju do svijesti pomoćju *djelujuće milosti* probugjuju djela krjeposti. Za to mišljenje kaže sv. Thoma, da je krivo i dokazuje to tim, što svi kršteni, odrasli i djeca postaju uda Kristova, pa zato na sve jednako utječe milost i krjeposti Krista kao glave; a osim toga i djecu kao i odrasle vodi krst u život vječni a to nije moguće bez milosti. Dalje kaže, da su neki došli na tu misao, jer nisu razlikovali izmegju stanja i čina (habitum et actum) pa zato su videći, da djeca ne mogu vršiti djela krjeposti mislili, da poslije krsta nemaju nikako krjeposti. Ali to je krivo, jer djeca ne mogu vršiti krjeposti radi nesposobnosti tijela, a ne poradi pomanjkanja krjeposti, kao što i odrasli kad spavaju, prem ako imadu krjeposti, ne mogu je vršiti poradi sna.[1]

[1] S. Thom. 3. q. 69. a. 6. „Quidam antiqui posuerunt, quod pueris in Baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cujus virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequentur gratiam et virtutem, sed hoc patet esse falsum duppliciter; primo quidem quia pueri sicut et adulti, in Baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est, quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis. Secundo quia secundum hoc pueri decedentes post Baptismum non pervenirent ad vitam aeternam, quia ut dicitur (Rom. 6. 23.) „Gratia Dei est vita aeterna"; et ita non profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum, et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post Baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum".

Upravo radi toga što je crkva već u prvo kršćansko doba vjerovala, da se djeci ulijeva s milošću vjera stanjem (habitus fidei) zvala su se i krštena djeca: vjernici — fideles ili illuminati, otale i ime za baptisteria u staroj crkvi: illuminatoria. U katakombama (ad viam Appiam i Aurelianam) našli su dvije grobnice mučenika, od kojih jedna nosi natpis: mater Sophia et filiae Pistis, Elpis, Agape; a druga: mater Sapientia et filiae: Fides, Spes et Caritas. Zato je siguran katolički nauk da se s milošću u krstu ulijevaju i bogoslovne krjeposti: „In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per J. Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem“.[1] Za ostale pako krjeposti samo je općenitiji nauk bogoslova, da se i one (krjeposti moralne) ulijevaju. Ulivene krjeposti daju čovjeku unutrašnju sklonost i lakoću vršiti djela krjeposti, ali ne otstranjuju vanjske zapreke, koje dolaze od pohote i drugih napasti. Zato ako je i krštenima teško vršiti krjeposti, ne smije se otale zaključivati, da one nisu s milošću posvećujućom ulivene.

S milošću posvećujućom daju se krštenicima, ili točnije da kažemo, osigurane su im i milosti djelujuće, koje su potrebne za vršenje kršćanskih dužnosti. Te djelujuće milosti zovu se sakramentalna milost. Vrijedi pako za sakramentalnu milost krsta sve ono, što je za nju rečeno u općem dijelu.

3. Sakramenat krsta napokon bilježi dušu neizbrisivim biljegom. Krst je sakramenat preporogjenja. Kao što naravskim rogjenjem čovjek bezuvjetno i neporecivo postaje član naravskog reda i znak na tijelu (umbiculus) neizbrisivo svjedoči da potječe od Adama i po tom da je u savezu s grješnim čovječanstvom; tako i preporogjenjem postaje kršćanin član svrhunaravskog reda, dijete milosti i neizbrisiv znak tog zajedništva prima u krstu sakramentalnim biljegom. Sve što je rečeno za sakramentalni biljeg u općem dijelu, vrijedi i ovdje. Značajno značenje sakramentalnog biljega, kojim krst bilježi dušu u tom je, što on podjeljuje kršteniku Kristovo državljanstvo. Sakramenat krsta vodi u crkvu Kristovu (janua Ecclesiae) i krsni biljeg daje pravo na sve povlasti ali ujedno i namiće sve dužnosti kršćanskog zvanja. On čini, da je kršćanin prikladan primiti sve ostale kršćanske sakramente i bez njeg se ne može ni jedan valjano primiti.

[1] Conc. Trid. sess. 6. c. 7.

Krst nas posvećuje i prikazuje Bogu i uvršćuje u članove njegove obitelji. Što se Bogu prikazuje i posvećuje, ostaje mu na vijeke posvećeno. Dužnosti koje na se primamo u krstu na vijeke nas vežu. Kao što je vojnik koji nosi znak svoga kralja dužan da mu vjerno služi, tako i kršćanin poradi neizbrisivog znaka Kristovog, što ga dobiva u sakramentu krsta, ostaje na vijeke dužan služiti Kristu. Istočni grijeh koji se briše u krstu nikada više ne oživljuje; pravo primati ostale sakramente, što ga u krstu dobivamo nikada se više ne gubi; po tom znaku kršteni se razlikuje od nekrštenoga. To se sve dobiva sakramentalnim biljegom. Crkva je uvijek vjerovala, da se u krstu daje nešto što je različno od vanjskog obreda, koji u času prolazi, i od milosti, koja se može i izgubiti, nešto trajna, nešto neizbrisiva što uvijek ostaje. Zato sv. oci zovu krst: sigillum,[1] signum,[2] signaculum,[3] signaculum fidei,[4] signaculum spirituale,[5] signaculum Spiritus s. quod conatu nullo violari potest.[6] Sv. Augustin zove ga: character regius, et character dominicus qui amitti non potest,[7] a sv. Hrysostom kaže, da nas krst znamenuje, kao što su obrezanjem Židije znamenovani na tijelu.[8]

Sakramenat krsta podjeljuje Kristovo državljanstvo, po njem postajemo članovi njegove crkve, on je vanjski znak,

[1] Hermas. past. l. 3. simil. 9. Const. Ap. l. 2. c. 14. S. Gregor. Naz. or. 40.
[2] Euseb. in vit. Constant. l. 4. c. 62.
[3] Tertul. de spectac. c. 4.
[4] Ibid. c. 24.
[5] S. Ambros. de Spiritu S. l. 1. c. 6. n. 78.
[6] S. Cyril. Hieros. Protocatech. n. 17.
[7] tract. 6. in Ioan. n. 15. 16.
[8] hom. 39. in Gen. n. 5. hom. 2. in epst. ad Ephes. n. 2. hom. 6. in ep. ad Coloss.

koji pokazuje, da smo stupili u kršćanstvo, s njim počinje svrhunaravski život, kao što rogjenjem počima naravski. Zato je krst u sakramentalnom sustavu prvi sakramenat i nužni uvjet za sve ostale, sve jedno kao što je i naravsko rogjenje nužni preduvjet za sve ostale naravske čine. Kao što obrezani postaje Židov, tako i pokršteni postaje kršćanin. Prije krštenja može čovjek biti pripravnik, katehumen samo, kršćanin postaje istom po krstu. Što je za stari zavjet bilo obrezanje, to je za novi krst: znak novoga zavjeta.

Da je sakramenat krsta u istinu to, t. j. znak, koji nas vodi u crkvu Kristovu i uvršćuje u članove njegove obitelji i njegovog kraljevstva na zemlji, u njegovu crkvu, razabire se očevidno iz naregjenja Isusovog i prakse apostola. Isus zapovijeda apostolima, da najprije sve narode učine za njegove učenike,[1] a onda da ih krste; to će reći: sve koji se izjave, da će me slijediti, nauk moj obdržavati i ime moje priznavati, sve te krstite. Krst je dakle vanjski znak, kojim ispovijedamo, da smo učenici i šljedbenici Kristovi. Apostoli su tako i radili; oni su sve, koji se izjaviše spremnimi, da će vjerovati i slijediti Krista, krstom vode primali u broj učenika Kristovih. Tako su poimence uradili na Duhove, te se dosta značajno kaže (Dj. Ap. 2. 41.): „Qui receperant sermonem ejus (Petri) baptizati sunt; *et appositae sunt* (razumij: coetui christianorum) in die illa animae circiter tria millia". Isto potvrgjuju i didaktička svjedočanstva apostola. Sv. Pavao piše: „Jer jednim Duhom mi se svi krstismo u jedno tijelo" (1. Cor. 12. 13.) to će reći: krstom postasmo uda jednoga tijela. Mističko pako tijelo Kristovo crkva je, po krstu dakle postasmo uda, članovi Kristove crkve. Kao uda tijela Kristova svi su pojedini u krstu obukli Krista (Galat. 3. 27.) i kao takovi svi su „Kristovi" (vers. 29.) t. j. svi koji su kršteni kršćani su. Sakramenat krsta je dakle vanjski znak, kojim se primamo u kršćansku crkvu, sakramentalni pako biljeg što ga krst utiskuje

[1] Vulgata ima: Docete omnes gentes, ali u originalu čita se: μαθητεύσατε a to će reći: facite discipulos.

duši, daje nam trajno državljanstvo Kristovo, koje se ne da više nikad izgubiti.

Buduć da krst bilježi dušu neizbrisivim biljegom, zato se on može samo jedan puta valjano primiti. Naročito potvrgjuje to sv. Pavao: „Jedan Gospodin, jedna vjera, jedan krst". (Ephes. 4. 5.) Apostolska predaja isto tako uči. Tertulian kaže: *Denuo* ablui non licet — i otale dokazuje potrebu sakramenta pokore. (de poenit 1.) Stvar je odviše iz apostolske predaje sigurna, a da bi trebalo pojedina svjedočanstva izbrajati. Krivovjerci Donatiste, Anabaptiste i drugi, nisu poricali te istine, oni bo nisu zato ponovno krstili, što su mislili, da se može ponovno taj sakramenat valjano primiti, nego zato, jer su mislili, da krst djece ili u opće krst u katoličkoj crkvi nije valjan. Crkva je naopako mišljenje Anabaptista osudila na Trientskom saboru: Si quis dixerit, verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi qui apud infideles Christi fidem negaverit, et ad poenitentiam revertitur, anathema sit. (sess. 7. can. 11.) To se u ostalom razabire i otale, što je istočni grijeh, za koji je krst u prvom redu naregjen, takogjer samo jedan i jedanput otpušćen više se ne povraća; Krist je samo jedanput umro i žrtvovao se na križu poradi naših grijeha; i samo je jedna crkva u koju nas vodi krst.

Samo se još može pitati, što je s grijehom istočnim i sa osobnim grijesima u *odraslima*, ako prime krst sa zaprekom, ako naime krštenik nije probudio ni nesavršeno pokajanje? U tom slučaju na krstu se ne otpušta ni istočni ni osobni grijesi. Grijesi bo otpuštaju se samo milošću posvećujućom, ona se pako nije mogla uliti poradi zapreke. U tom slučaju čim se odrasli pokaje t. j. odstrani zapreku, onda milost sakramenta krsta na osnovu sakramentalnog biljega oživljuje i naknadno briše istočni grijeh i sve osobne grijehe učinjene prije krsta. Tako bogoslovi zaključuju po načelima, koja smo izložili u općem dijelu. Ostali pako osobni grijesi, koje je može biti krštenik poslije krsta učinio, ne otpuštaju se na osnovu sakramentalnog biljega pomoćju milosti, koja se vraća. Oni se mogu otpustiti samo pokorom. Nu ni u tom slučaju ne mogu se

osobni grijesi učinjeni prije krsta, kao što ni istočni grijeh, sakramentalno izpovjediti, niti može crkva u sakramentu pokore od njih odriješiti, jer ne podpadaju pod sudbenu vlast crkve. — Ali što je s grijehom svetogrgja što ga je počinio čovjek time, što je nedostojno primio sakramenat krsta? U tom se ne slažu bogoslovi. Čini nam se vjerojatnije mnijenje onih, koji misle, da je svetogrdje *po naravi kasnije* nego li sakramenat krsta i zato da ga treba u sakramentu pokore izpovjediti. Ali ipak ne usugjujemo se odlučno to mnijenje braniti.

6. članak.

Djelitelj sakramenta krsta.

§. 28.

Redoviti djelitelj krsta jest svećenik, iznimno smiju svečano krstiti i djakoni.

1. Svećeništvo ima u Isusovoj crkvi tri stupnja: najviši je biskupski čin (episcopatus) drugi je presbiterski — svećenik u svakidašnjem govoru (presbyteratus), posljednji je djakonski čin (diaconatus). Sva tri čina smiju svečano t. j. uz propisane crkvene obrede dijeliti sakramenat krsta, ali ne svi istim redom i istim pravom. U prvom redu redoviti djelitelj krsta jest biskup; u drugom redu redoviti djelitelj jest svećenik; a napokon dozvolom redovitih djelitelja smije svečano krstiti i djakon — on je dakle izvanredni djelitelj krsta.

Iz sv. pisma znamo, da je Isus apostolima a po njima i njihovim neposrednim nasljednicima dao vlast i punomoć krstiti. (Math. 28. 19.) Djela apostolska svjedoče, da su na Duhove *apostoli* pokrstili 3000 ljudi (2. 41.); apostol Pavao krstio je Krispa, Kaja i kuću Stephane (1. Cor. 1. 14—17.) pa opet Lydiju i tamničara u Filipama (Dj. Ap. 16. 15. 33.) Tako je bilo i poslije apostola u drevnoj kršćanskoj crkvi. Sv. Ignacij biskup u Antiohiji, svjedok iz I. kršćanskog stoljeća, izrijekom uči, da bez biskupa nije dozvoljeno niti krstiti niti agape obdržavati. (ad Smyrn. 8.) Pozivamo se i na Tertulijana

(de bapt. c. 17.) koji kaže: „Dandi (baptisma) jus habet summus sacerdos, qui est episcopus“, pa onda dodaje, „dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est“. Tu praksu ima pred očima i Paulin, kad pišući život sv. Ambrozija veli, da je on sam toliko pokrstio, koliko bi mogli jedva drugih pet biskupa krstiti. Iz crkvene povjesti znamo, da su na Uskrs i Duhove običavali sami biskupi svečano krstiti katehumene. Tako je bilo u crkvi sve do IX. a u nekim krajevima i do XII. stoljeća. Zato se u ono doba u mjestima, gdje je bilo i više crkava, nalaze baptisteria samo uz biskupske crkve. Istom počevši od X. stoljeća, kad se je kršćanstvo stalo brže i bujnije širiti i kad su kršćani iz gradova stali prodirati u sela i zaselke i napučili prostrane krajeve poimence u Germaniji i Galiji tako, da nije više biskup dospijevao sam, da sve obigje i krsti, prenesena je od biskupa vlast krstiti i na niže svećenike — presbytere, jer krst nije sakramenat, koji je kao n. pr. sv. red pridržan bio od Isusa samo za svećenike najvišega čina. Tako je tečajem vremena postao svaki svećenik redoviti djelitelj krsta, kao što to jednostavno ali odlučno potvrgjuje Eugen IV. u svom dekretu: „Minister hujus sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare“. Današnja praksa je sasvim protivna drevnoj. Kao što je u staroj crkvi samo iznimno krstio jednostavni svećenik a redovito biskup, tako danas redovito krsti svećenik a iznimno biskup. Martene[1] glede na tu promjenjenu praksu kaže, da danas u biskupiji više djece okrsti primalja (u nuždi) nego li biskup.

Iz sv. pisma ne može se, istina, izravno dokazati, da su i svećenici redoviti djelitelji sakramenta krsta, ali se dade zato izvesti neizravan dokaz. Apostoli su osvjedočeni, da ih je Gospodin u prvom redu poslao navješćivati evangjelje a ne krstiti. Apostol Pavao kaže: „Non enim misit me Dominus baptizare sed evangelizare“. (1. Cor. 1. 17.) U Efezu nije sam apostol okrstio onih 12 Ivanovih učenika, nego je dao to učiniti po

[1] De antiq. eccl. rit. l. 1. cap. 1.

*

drugima. I sv. Petar nije sam okrstio stotnika Kornelija i njegovu kuću, nego je drugim zapovjedio, da je pokrste u ime Isusovo. (Djel. ap. 10. 48.) Biblija dalje potvrgjuje, da su i i djakoni krstili. Djakon Filip dijelio je krst u Samariji (Dj. Ap. 8. 12.), on je okrstio i kraljičinog uškopljenika (Dj. Ap. 8. 38.). Otale se punim pravom zaključuje, ako su smjeli krstiti djakoni, još prije su to smjeli činiti svećenici. Zato su već u II. stoljeću svećenici dijelili krst, kako to svjedoči Tertulijan na spomenutom mjestu — dehinc presbyteri et diaconi. Da se je pako zato tražila vlast od biskupa, u naravi je hierarhičkog sustava u crkvi, jer se inače ne bi moglo izbjeći smutnjama, neredima i raskolima.[1] Iz navedenih svjedočanstva razabire se, da i djakoni ne samo mogu nego i smiju svečano t. j. i izvan potrebe uz propisane obrede krstiti. Ali oni po sv. redu — kao što im to već i ime kaže — nisu odregjeni, da dijele sakramente, nego da svećenicima kod službe Božje, dakle i kod sakramenata služe.[2] Zato papa Gelasije I.[3] opominje djakone, da se ne usude bez biskupa ili svećenika krstiti izvan prijeke nužde. Tako govove i sv. oci, na koje se u opće poziva rimski katehizam: „Secundum ministrorum locum obtinent diaconi, quibus sine Episcopi, aut sacerdotis concessu non licere hoc sacramentum administrare, plurima s. Patrum decreta testantur“.[4]

---

[1] „Ecclesiae salus in summi sacerdotis (id est Episcopi) dignitate pendet; cui si non eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes. Hinc venit, quod sine chrismate et Episcopi jussione neque presbyter, neque diaconus jus habeant baptizandi“. S. Hieronymus in dial. adv. Lucif. n. 9.

[2] „Dicuntur autem diaconi quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod Sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed adhibere ministerium aliis majoribus in Sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconum non pertinet, quasi ex proprio officio tradere Sacramentum Baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere et ministrare majoribus“. S. Thomas. 3. q. 67. a. 1.

[3] ep. 9. ad Eiscop. Lucaniae.

[4] P. II. c. 2. n. 23.

Bilješka. Za valjanost sakramenta krsta ne iziskuje se, da bude djelitelj u stanju milosti posvećujuće, niti da ima pravu vjeru. O tom je bilo govora već u općem dijelu, a ovdje to samo zato spominjemo, jer je upravo sakramenat krsta dao povoda, da se je o tom pitanju u crkvi raspravljalo. Pitanje je riješeno proti shvatanju sv. Cyprijana i Firmiliana (biskupa u Cesareji) koji su mislili, da se svi oni, koji su kršteni od heretika, kad se vrate u krilo katoličke crkve moraju na novo krstiti, buduć da je ono prvo krštenje nevaljano. Papa Stefan izjavio je, da je krštenje i kod krivovjeraca — dakako ako su upotrebili pravu materiju i formu — valjano, a učinio je to poznatom odlukom: „Si quis de quacunque haeresi venerit ad nos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus ei imponantur ad poenitentiam“. To je isto potvrdio i sabor Trientski: „Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine patris et filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit“. (sess. 7. can. 4.)

§. 29.

U nuždi može i smije krstiti svaki čovjek bez razlike.

1. Katolička crkva uči, da može valjano krstiti svaki čovjek bez razlike bio svećenik ili svjetovnjak, kršćanin ili nekršćanin (Židov, Muhamedanac, poganin) muškarac ili žena. U skrajnjoj potrebi ne samo da može nego i smije, pače je dužan svatko krstiti. To je danas općeniti nauk crkve. Razabire se to izmegju ostalog iz dekreta Eugena IV.: „In casu necessitatis non solum sacerdos et diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia“. Nauk katoličke crkve u toj točki nema za sebe analogije ostalih sakramenata. Ali on je dogmatički siguran, jer akoprem nemamo za nj bibličkih dokaza, to nam nepogrješivi ugled crkvenog učiteljstva za nj jamči. Moramo ipak priznati, da nije ni u apostolskoj predaji u svako doba i u svim

krajevima jednako sigurno i odlučno se mislilo gledom na sve navedene djelitelje krsta, nego se stvar tečajem vremena bistrila, a mjerodavne crkvene odluke potječu istom od XI. stoljeća. Boljega prijegleda radi a i iz nutarnjih razloga razdijelit ćemo naše pitanje na tri dijela pa kažemo 1. svjetovnjak (muškarac) može valjano krstiti; 2. nekršćanin može krstiti; 3. i žena može krstiti.

Ad 1. Već Tertulijan svjedoči, da može i svjetovnjak valjano krstiti. On na spomenutom mjestu gdje uči, da je u prvom redu djelitelj krsta biskup a s njegovom dozvolom i svećenik i djakon nastavlja ovako: „Alioquin et laicis jus est; quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest" (de bapt. 17.) Sv. Jeronim takogjer uči, da u slučaju nužde mogu i svjetovnjaci krstiti, budući da kako tko što dobije, tako može i dati.[1] I sv. Augustin misli, da u nuždi može svjetovnjak krstiti i tko je tako kršten ne smije se iznovice krstiti. Ako svjetovnjak i bez nužde krsti, sakramenat je valjan, ali to nije slobodno činiti;[2] i ni najmanje ne dvoji, da je valjan krst gdjegod i od kogagod podijeljen.[3] Već je u saboru u Elviri (conc. Iliberitanum a. 305. can. 38.) crkva izjavila: posse fidelem . . . baptizare in necessitate infirmitatis decumbentem catehumenum", ne treba nas pako buniti što sabor nadodaje: posse fidelem *qui lavacrum suum integrum habet* t. j. koji još nije izgubio na krstu dobivenu milost posvećujuću, jer sabor hoće da kaže, ako ih ima više, koji mogu krstiti, mora se izabrati onaj, koji je vredniji, koji ne samo može *valjano*

[1] adv. Lucif. n. 9. „Si necessitas cogit, scimus etiam licere laicis (baptizare); ut enim accipit quis, ita et dare potest".

[2] contr. ep. Parmeniani l. 2. c. 13. „Etsi laicus aliquis pereunti dederit Baptismum necessitate compulsus, quod cum ipse acciperet, quomodo dandum esset, addicit, nescio an pie quisquam dixerit esse repetendum . . . Sed et si nulla necessitate usurpetur et a quolibet cuilibet datur, quod datum fuerit, non potest dici non datum; quamvis recte dici possit illicite datum".

[3] de Bapt. l. 7. c. 53. „Nequaquam dubitarem, habere eos Baptismum qui ubicunque et a quibuscunque illud verbis evangelicis consecratum sine sua simulatione et cum aliqua fide suscepissent".

nego i *dostojno* krstiti. Nije čudo ako ima i u latinskoj crkvi pojedinih primjera, gdje katehumeni i uz velike poteškoće, pače i uz pogibelj života traže svećenika, da od njega prime krst, akoprem su mogli lakše i zgodnije dati se krstiti od svjetovnjaka. Tako n. pr. čitamo za brata sv. Ambrosija, da se je ragje izvrgao pogibeljnom putovanju na moru, nego da se dade krstiti od svjetovnjaka. Svjetovnjaci su smjeli krstiti samo u nuždi a i onda bez propisanih običnih obreda, pa je sasvim naravno, da se je takov krst smatrao, istina, valjan, ali nepotpun. U grčkoj crkvi ima i takovih primjera iz kojih bi se dalo zaključiti, da s početka barem nije ondje ništa bilo poznato o toj istini. Gregorije iz Nazianza u pjesmi opisuje nam smrtnu pogibelj, u kojoj je bio za vožnje na uzburkanom moru. Ondje pripovijeda, kako su svi njegovi suputnici jadikovali i mislili jedino na spas tijela, dočim je on drhtao jedino za spas duše, budući da je bio još katehumen. Iz okolnosti pripovijetke razabire se, da je bilo na lagji i kršćana, koji su se svi s njim složili u njegovom jadu, ali nikomu ne pada na pamet da ga pokrsti. Sv. Bazilije slaže se sa sv. Cyprijanom i Firmilijanom u tom, da je krst podijeljen od svjetovnjaka jednak krstu heretika i da se mora jedan i drugi u crkvi iznovice podijeliti. Megjutim kasnije grčka crkva priznaje valjanost krsta svjetovnjaka. Od Nicephora patriarke imamo kanon, koji je primljen u grčko crkveno pravo, u kojem se kaže: „Ako se nagje nekrštene djece u kraju, gdje nema svećenika, neka otac ili tko drugi, koji se nadje, krsti, samo da je kršćanin. Ako i vlastiti otac krsti, nije grijeh".[1]

Ad 2. Drukčije se ima stvar, ako se pita da li može valjano krstiti i nekršteni, dakle onaj, koji ni sam nije primio krsta. Tu ne vrijedi više razlog, na koji se pozivaju učitelji crkve za valjanost krsta, što su ga podijelili kršteni svjetovnjaci: — quid enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest (Tertul.) — ut enim accepit quis et dare potest. (s. Hieronym.) Zato nije čudo ako sv. Augustin dvoji, da li može i nekršteni

[1] Oswald l. c. p. 181.

valjano krstiti i želi, da se ta stvar ispita i odluči na općem crkvenom saboru.[1] Mjerodavnu odluku za našu stvar izdao je papa Nikola I. (IX. stoljeće.) Upitan od Bugara, što da drže za krst, što ga je kod njih dijelio neki Židov, za koga ne znaju pravo, da li je kršten ili nije, odgovara ovako: „A quodam Judaeo, nescitis utrum Christiano an Pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de istis sit agendum consulitis. Illi profecto, si in nomine sanctae Trinitatis . . . baptizati fuerint, eos constat denuo non esse baptizandos".[2] To isto potvrgjuje i Dekret Eugena IV.

Ad 3. Može li žena valjano krstiti? Čini se da i biblija i predaja ženi poriču svako pravo utjecati u javno bogoslužje dosljedno i u sakramente. Poznato je, kako to kratko ali drastično apostol kaže: „Mulier taceat in Ecclesia" (1. Cor. 14.) Iz crkvene povjesti pako znamo, kako su crkveni oci i pisci odrješito i žestoko[3] napadali i korili krivovjerce (Marcionite, Cataphryge, Pepuziane, Collyridiane) poradi toga, što su dopuštali ženama, da obavljaju čine javnog bogoslužja; poimence sv. Epiphanij (haer. 79. n. 3.) kori heretike Collyridiane, što dopuštaju ženama da krste, pa im kaže, da je Isus htio dati ženama svećeničku čast, ili htio dozvoliti, da kakvu službu obavljaju u crkvi, to bi bez dvojbe tu vlast bio prije svih drugih predao svojoj majci Bl. Dj. Mariji, ali Bogu se inače svidjelo, pa joj nije dao ni vlast da može krstiti. Ne smiju nas ipak te makar i oštre navale crkvenih otaca proti ženama smesti, da iz njih naprečac izvedemo zaključak, da je ženama bezuvjetno zabranjeno svako utjecanje u bogoslužje, poimence da

[1] „Haec quidem alia quaestio, utrum et ab his qui nunquam fuerunt christiani, baptismus possit dari; nec temere aliquid inde affirmandum est sine auctoritate tanti concilii, quantum rei sufficit" contr. Parm. l. 2. c. 13.

[2] Nicolaus I. Resp. ad Bulgar. consulta cap. 104.

[3] Primjera radi evo kako goropadno Tertulian govori proti ženama. „Petulantia mulieris, quae usurpavit docere, utique non etiam tingendi jus sibi pariet? nisi si quae nova bestia evenerit similis pristinae (misli Kvintillu) ut quemadmodum illa baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat." de bapt. c. 17.

one ne mogu ni valjano krstiti. I sv. Pavao i sv. oci govore o javnom bogoslužju, o izvršivanju svećeničkih čina u crkvi, o svečanom dijeljenju krsta. Apostol kaže: „Mulier taceat in *Ecclesia*" t. j. u crkvi su drugi postavljeni i odregjeni da propovijedaju i uče, tud žena mora da šuti. Sv. oci imaju pred očima krivovjerce, koji su ženama dopuštali, da redovito obavljaju svećeničku službu i da redovito bez potrebe dijele sakramente, poimence sakramenat krsta. A to je očevidno proti naregjenju Isusovom.[1] Da pako u nuždi može i žena valjano krstiti imamo najprije u staroj crkvi samo neizravnih dokaza, u onim naime svjedočanstvima gdje se u opće kaže, da je valjan krst ma gdje i makar od kog podijeljen (S. Augustin l. c.) A to isto potvrgjuje crkveni pisac iz polovine 9. stoljeća Valafrid Strabo[2] kad kaže, da je u nuždi bolje dati se krstiti „ubicunque et a quocunque" nego se izvrći pogibelji vječne propasti. Dogmatičku prvu odluku imamo istom iz 11. stoljeća od pape Urbana II. (ep. ad Vitalem ap. Gratian. cap. super quibus causa 30. q. 3.) koji kaže: „Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut et Baptismus sit, si instante necessitate femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit". Sabor Lateranski IV. izjavio je, da krst valjano *makar od koga* podijeljen koristi za spasenje duše. Jasno pako potvrdio je valjanost krsta i od žene podijeljenog Eugen IV. u dekretu, isto tako i rimski katekizam.[3]

[1] Da tomu prigovaraju učitelji crkve, vidi se iz načina kojim napadaju žene: „Ipsae mulieres haereticae, quam procaces, quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, forsitan et tingere — koje se dakle usugjuju obavljati u opće sve svećeničke čine. Tert. Praesempt. c. 41. Neki su bo heretici (gore spomenti) kao što to svjedoče Epiphanij (haer. 42. i 49.) i sv. Augustin (lib. de haer. cap. 27.) tako častili žene, da su im davali i svećenički čin: „dabant tantum mulieribus principatum, ut sacerdotio quoque apud eos honorarentur".

[2] lib. de div. officiis cap. 26.

[3] „Extremus ordo illorum est, qui cogente necessitate sine sollemnibus caeremoniis baptizare possunt; quo in numero sunt omnes, etiam de populo, sive mares, sive feminae, quamcunque illi sectam profiteantur". P. II. c. 2. n. 24.

2. Nauk o djelitelju krsta sasvim se razilazi od ostalih sakramenata. Za sve ostale postavljeni su samo apostoli kao djelitelji i ovršitelji: „Sic nos existemet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei" (1. Cor. 4. 1.) Poslije apostola mogu i smiju obavljati tajne Božje samo oni, koji su od apostola na to posebnim obredom postavljeni i ovlašteni — regjeni svećenici. To vrijedi poimence za sve sakramente, jedina je iznimka sakramenat krsta, koji u nuždi može i smije svaki čovjek bez razlike valjano dijeliti. Ako pitamo za uzrok toj iznimci, to konačno ne može drugi biti nego volja Isusova, tako je on htio, tako je naredio. Krst dakle može per dispensationem Christi svatko valjano dijeliti. Ako pako dalje pitamo, za što je Gospodin dopustio, da krst može svatko valjano dijeliti, dočim za ostale sakramente nije to dozvolio, dolazimo do zaključka, da u samoj naravi krsta mora biti toj iznimci uzrok. Bogoslovi svi bez razlike uzrok tomu nalaze u bezuvjetnoj potrebi krsta za spasenje. Buduć da je naime sakramenat krsta svakomu čovjeku bez razlike bezuvjetno potrebno sredstvo spasenja, zato je Gospodin i materiju za taj sakramenat odabrao takovu stvar — vodu — koja se lako svagdje i svagda može imati i poradi toga je htio i za djelitelja tomu sakramentu odrediti svakoga čovjeka, da tako nitko ni s pomanjkanja nužne materije ni s pomanjkanja zakonitog djelitelja ne nastrada na vijeke. U ostalom tkogod krstio, ne podjeljuje svoj, nego Isusov krst, pa zato je sve jedno, krstio muškarac ili žena. Tako umuje sv. Thoma.[1] Ali bogoslovi[1] izvode iz biti i naravi krsta i drugi uzrok, zašto može svatko valjano krstiti. Po sadašnjem redu za spasenje svaki čovjek kao takov, buduć da je rogjen, odregjen je da bude i preporogjen, jer akoprem je Bog mogao odrediti da rod čovječji i bez Otkupitelja postoji i dalje se ravija, to je on ipak u istinu odredio, da rod ljudski samo zato postoji i dalje se razvija, da preporogjenjem stupi u svrhunaravski red. To će reći, čovjek kao takav, po svojem naravskom rogjenju, po svojoj čovječjoj naravi ima dužnost a prema tome i pravo, da se preporodi — nemo natus nisi ut renascatur. „Quid nasci profuisset, nisi renasci prodesset". (s. Augustin).[2] Svaki dakle čovjek od naravi je sposoban — dispositio passiva — za sakramenat krsta. Ali da se tko krsti, treba da bude nekoga, koji će krst podijeliti. Tko je taj drugi, koji će pripomoći, da čovječja narav, da rod ljudski, da pojedina individua roda ljudskoga — jer samo pojedini individui mogu biti nosilci i predstavnici prava — mogu doći do svoga prava? Zar nije naravski odgovor na to pitanje: buduć da je svaki čovjek već po naravi svojoj bez ikakvih drugih uvjeta prikladan — dispositio passiva — da primi krst, zato je svaki čovjek već po naravi svojoj prikladan da dijeli krst — dispositio activa — bez ikakvih drugih uvjeta. Dakle svaki čovjek već po naravskom rogjenju po kojem postaje član roda ljudskoga prikladan je, da bude djelitelj sakramenta krsta. Da je svaki čovjek već naravskim rogjenjem odregjen za svećeništvo, onda bi bez dvojbe mogao i svaki čovjek već zato što je rogjen i kao takov što je član roda čovječjeg, valjano sv. red dijeliti. Još ćemo bolje uvidjeti, da je ovakovo umovanje opravdano, ako uvažimo, da se krst za pravo ne podjeljuje još *u crkvi*, on istom ima da uvede čovjeka u crkvu, on je na megji naravskog i svrhunaravskog reda. Mogao bi tko prigovoriti, ako je krst izvan crkve, ako on pripada naravskom redu, kako on može onda voditi i prevesti čovjeka u svrhuna-

[1] „Ad misercordiam ejus, qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet, ut in his, quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem sacramenta maximae necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem . . . Et ideo ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est, ut et materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quae a quolibet de facili haberi potest, et minister baptismi etiam sit quicunque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiatur". 3. q. 67. a. 3. „Christus est qui principaliter baptizat . . . dicitur autem (Gal. 3. 28.) „Non est masculus neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu". Et ideo sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita et femina". Ib. art. 4.

[1] Te je misli iznesao Prof. Dr. Mattes: Ueber die Ketzer Taufe. Tübinger Quartalschrift 1850. H. 1. S. 54. ff. a po njem Dr. Oswald l. c. S. 183.

[2] Dr. Oswald l. c. str. 184.

ravski red, koji je daleko, jako daleko od naravskog reda, daljina bo je ta nepremostiva, i narav sama ne može nikad taj jaz prebroditi. To je sve istina, ali se ne smije zaboraviti, da su u krstu dvije stvari, koje jednako utječu u preporogjenje — premještenje čovjeka iz naravskog u svrhunaravski red. A te dvije stvari, ili ta dva počela iz kojih izvire preporogjenje jesu: djelitelj — principium quod, i forma sakramentalna — principium quo. Djelitelj ide u naravski red, forma — zazivanje presv. Trojstva — ide u red svrhunaravski. Otale se razabire, da krst, rek bi, s jednom nogom stoji u području naravi a s drugom u redu svrhunaravske milosti. Zato se razumije, da krst vodi u svrhunaravski red, makar ga dijelio i naravski čovjek. Tko krsti? Naravski čovjek. Što krsti — preporagja? Riječ života — verbum vitae. I ovdje, kao i inače u drugim otajstvima milosti, red svrhunaravski oslanja se na red naravski, onaj se od ovog bitno razlikuje, ali se uvijek zgodno na nj nadovezuje i na njegovoj osnovi dalje nastavlja. Zato kad se čovjek prenese u svrhunaravski red (milosti), nije prekinuta sveza sa redom naravskim, izmegju oba postoji najuža sveza i saobraćaj, jedan u drugi utječe i megjusobno se pomažu. Dodirne točke izmegju oba reda nisu nigdje tako uzke i očevidne kao u sakramentu krsta, po kojem počinje svrhunaravski red. U tom smislu zovu nekoji bogoslovi krst sakramenat nižega t. j. naravskog reda. Mimogredce neka je spomenuto, da u isti red ubrajaju i ženidbu i sakramenat pokore. Jer ta tri sakramenta ne zahtijevaju neophodno nužno svećeništvo, pa bi si mogli *kršćansku* općinu pomisliti kako barem životari i bez zakonito regjenih svećenika. Krst može svaki čovjek dijeliti; ženidba je u kršćanstvu tako uregjena, da ženidbeni ugovor megju kršćani već je od sebe sakramenat (Trientska zapovijed „coram proprio parocho“ ne veže svagdje); osobni grijesi otpuštaju se i savršenim pokajanjem, te u tom slučaju sakramenat pokore nije nuždan kao sredstvo za spasenje (necessitate medii) nego samo kao propisani uvjet (necessitate praecepti).

Bilješka 1. Prem ako može svaki čovjek valjano krstiti, neka se ne zaboravi, da je redoviti djelitelj tog sakramenta svećenik, pa se ne smije od tog pravila otstupiti nego samo u slučaju ozbiljne potrebe. A i u nuždi neka se po mogućnosti pazi na red, koji se preporuča i u rimskom ritualu. Najprije dakako ide svećenik, onda djakon, subdjakon, svjetovnjak, katolik pred heretikom, muškarac pred ženom, ako inače obziri pristojnosti ne iziskuju, da ragje žena krsti nego muškarac, kao n. pr. kod teških porogjaja. (de Bapt. lit. II. c. 1. §. 14.)

Bilješka 2. Ni u skranjoj nuždi nitko ne može sam sebe krstiti. Kao što nitko ne može sam sebe roditi, tako ne može nitko ni sam sebe preporoditi. To isto iziskuje i narav crkve, koja je osnovana i počiva na općenitim zakonima družtva ljudskoga. Općina u kojoj bi svaki sebi bio dovoljan i ne bi bio na drugoga vezan, morala bi se skoro raspasti. Inocencije III. upitan za nekog Židova, koji se je u nuždi sam krstio, odgovorio je, da se mora na novo krstiti. Dakako nadodaje, da je umro, bio bi spasen: „non quidem propter sacramentum fidei, sed propter fidem sacramenti“ t. j. poradi krsta želje.

Bilješka 3. Ako bi više djelitelja jednoga krstili, krst bi bio valjan, ako je svaki pojedini imao nakanu cijeli sakramentalni čin obaviti; u protivnom slučaju sakramenat ne bi bio valjan, jer bi sakramenat bio na dijelove rascjepkan. To bi i onda bilo, ako bi jedan vodom polijevao, a drugi izgovarao formu. Jedan djelitelj može valjano krstiti zajedno — uno actu — više njih (n. pr. u pogibelji brodoloma, požara), u tom slučaju dakako mora se forma izgovarati u višebroju. Sakramenat je valjan, budući da se forma u višebroju bitno po smislu ne razlikuje od one u jednobroju. Uzrok pako da više djelitelja zajedno samo onda mogu valjano krstiti, ako svaki pojedini ima nakanu obaviti cijeli sakramentalni čin, dočim jedan djelitelj može bezuvjetno više njih zajedno krstiti taj je: što je poglaviti djelitelj (primarius) krsta Isus, a on je jedan, zato treba da jedan bude i podregjeni djelitelj; primalaca može više zajedno biti jer oni u krstu postaju jedno u Kristu.[1]

[1] S. Thomas: „In casu necessitatis posset unus minister plures quoque baptizare sub hac forma: Ego vos baptizo, puta si immineret ruina, aut gladius aut aliquid hujus modi . . . Nec per hoc diversifica-

7. članak.

Primalac sakramenta krsta.

§. 30.

Tko se može valjano krstiti?

1. Sakramenat krsta može valjano primiti svaki čovjek, koji još nije kršten. Od sebe se razumije, da to vrijedi za čovjeka, dok je još na životu, dok je član vojujuće crkve, za koju su naregjeni sakramenti. Ne bi toga napose ni spominjali, da nije Benedikto XIV. osudio običaj, koji se u nekim krajevima stao uvlačiti, zabranivši mrtvu djecu krstiti. Poslije smrti ne može se ni jedan sakramenat valjano primiti, niti se u opće može kod mrtvih krst nadomjestiti. Krivo su imali oni bogoslovi, koji su mislili, da se može umrvšoj djeci učinak krsta nadomjestiti molitvama ili drugim pobožnim djelima. Crkva ne zna za nikakov način ni sredstvo, kojim bi se pokojnicima a napose djeci mogao učinak krsta nadomjestiti. Razumije se nadalje od sebe, da se ne može krst valjano podijeliti ni djetetu, koje je još sasvim zatvoreno u utrobi majčinoj. Dakako kod teških porogjaja može se krst podijeliti i onda, ako dijete nije doduše izašlo iz utrobe, ali se ipak može krsnom vodom dosegnuti, jer u tom slučaju smatra se dijete kao da je rogjeno, jer pojam rogjenja ne iziskuje baš izlazak iz utrobe. U ostalom o tom pitanju opširnije raspravlja pastoralno bogoslovlje. U istu struku ide i pitanje o krštenju nakaza. U dogmatici vrijedi pravilo za nakazne porogjaje, da je sve što je rogjeno od žene čovjek, i dosljedno, da se može valjano krstiti. Kod nakaza s dvije glave, buduć da se može misliti, da su dvije osobe, mora se svaka napose, a za tim

retur forma Ecclesiae; quia plurale non est nisi singulare geminatum, praesertim cum pluraliter dicatur, Baptizantes eos etc. Nec est simile de baptizante et baptizato, quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus, sed multi per Baptismum efficiuntur unum in Christo". 3. q. 67. a. 6.

obadvije zajedno krstiti, svaki put dakako uz dotični uvjet. U opće u dvojbi neka se radi onako, kako je sigurnije i neka se upotrebi uvjetna forma.

2. Kad kažemo, da može svatko, tko je rogjen, a još nije kršten valjano primiti sakramenat krsta, hoćemo poimence da naglasimo, da mogu i *djeca* prije nego dogju do svijesti valjano primiti krst — paedobaptismus est validus — tehnički je izraz za našu istinu. Treba da to napose dokažemo, jer kao što je poznato, neki su megju novotarima XVI. stoljeća (Thoma Münzer, Nikola Storch i drugi), ne mareći za sveudiljnu i starodrevnu praksu krsćanske crkve stali učiti, da se nedorasla djeca ne mogu valjano krstiti i zato da ih treba, kad dogju do razuma opetovano krstiti, poradi čega su i pozvani Anabaptiste.[1] Proti ovim novotarima uzeo je u obranu praksu crkve i valjanost krsta djece proglasio kao članak vjere iznovice sabor Trientski sess. 7. can. 12.: „Si quis dixerit neminem esse baptizandum nisi ea aetate qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo, anathema sit"; za tim can. 13.: „Si quis dixerit parvulos eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut paestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptisari in sola fide Ecclesiae, anathema sit".

Iz sv. pisma jedva se može izvjesno i izravno dokazati naša istina. Katolici obično upravo iz krsta djece, o kojem se u sv. pismu izvjesno ne govori, a koji se ipak u kršćanskoj crkvi općenito kao valjan priznaje, dokazuju potrebu apostolske predaje kao drugog, jednako sa sv. pismom valjanog i vrijednog vrela svrhunaravske objave. A i Luterani pridržavši u praksi krst djece, natjerani su u stisku od Anabaptista, pa da ga obrane, morali su se, nedosljedno dakako svomu nauku, da je

[1] Njihovi su preteče u srednjem vijeku: Berengar, Arnald iz Briksie, Waldenci, Henriciani, Petrobrusiani i tako zvani apostolski Kathari. Nasljednici su pako njihovi, krivovjerci u Engleskoj u 17. stolj. Baptiste, koji krst podjeljuju samo odraslim; ovi su se u 18. stoljeću raširili osobito u sjevernoj Americi.

naime sv. pismo jedino vrelo objave, pozvati na apostolsku predaju.

Ali ako sv. pismo i ne spominje napose, da su apostoli djecu kršćavali, to se smije iz nekih okolnosti najvećom vjerojatnošću zaključiti, da je bilo megju onima, koje su apostoli pokrstili, takogjer i djece. Na više mjesta pripovijeda se, da su apostoli čitave obitelji pokrstili. Tako n pr. stotnika Kornelija (Djel. Ap. 10), tamničara u Macedoniji (Dj. Ap. 16.), prestojnika synagoge Krispa (Dj. Ap. 18.), dom Stefanin (1. Kor. 1. 16.) Sigurno je slobodno misliti, da je u kojoj od tih obitelji bilo i male djece, koja su sa ostalim članovima obitelji primila krst. Još više. U sv. pismu nekoje su istine objavljene, iz kojih se može i s nekom dogmatičkom sigurnošću zaključiti, da je Isus i za djecu naredio krst kao sredstvo spasenja. Ponajprije uči sv. pismo, da su svi ljudi neizuzev ni djecu po naravi — od rogjenja — sinovi srdžbe Božje t. j. grješnici: „I bijasmo rogjena djeca gnjeva, kao i ostali“. (Efes. 2. 3. sr. Rimlj. 5. 12.) Jedino pako sredstvo za spasenje za sve bez iznimke jest sakramenat preporogjenja iz vode i Duha Svetoga. (Iv. 3. 5.) Kad dakle sv. pismo nigdje ne uči, da je Bog djecu htio izuzeti iz kraljevstva nebeskog, nego se dapače naročito kaže, da Bog hoće sve ljude spasiti, poimence da hoće upravo djecu učiniti dionicima kraljevstva nebeskog, da je upravo djecu osobitim načinom milovao, blagoslivljao i osobitom ljubavi je susretao i svima onim spasenje obećao, koji mišljenjem i životom budu slični malenoj djeci, to logičkom i teologičkom dosljednošću otale nužno slijedi, da je i za djecu naredio, da i ona mogu primati krst, to jedino i bezuvjetno potrebno sredstvo za spasenje. Katehizam Rimski osim spomenutih dokaza vidi u bibliji potvrgjenu našu istinu i u zakonu obrezanja. Kao što je obrezanje — po nauku apostola (Col. 2. 11.) što se je rukom obavljalo koristilo djeci tako i još više koristi obrezanje Kristovo, koje se ne obavlja rukom. I kao što je po grijehu Adamovu smrt prešla na sve, tako i još više dar milosti po Isusu Kristu koristi svima. (Rimlj. 5. 17.) Kad su dakle i djeca od Adama na se navukla bez svog osobnog sudjelovanja grijeh, zato ona mogu i bez svog sudjelovanja dionici postati milosti po Isusu Kristu — a to ne mogu inače nego po sakramentu preporogjenja.[1]

Jedino što bi se dalo iz sv. pisma navesti proti krštenju djece, bila bi ona mjesta, u kojima se za primanje krsta iziskuju neki uvjeti. Tako n. pr. kod Math. 28. 19. traži se od onih, koji će se krstiti, da se najprije pouče u vjeri. „Idite i *učite* sve narode krsteći ih“; u Djel. Ap. 2. 38. traži se pokora „Činite pokoru i svaki vas neka se krsti“. Ali na tim mjestima govori se o odraslima i u prvom redu samo se na nje misli, pa je sasvim naravno, da je treba najprije naučiti istine kršćanske vjere, na koju se obvezuju u krstu; a budući da odrasli imaju osim istočnog grijeha i osobnih grijeha, punim pravom se od njih traži pokora. Pa zato iz tih posebnih svjedočanstva, koja se napose protežu na odrasle, nije slobodno izvesti općenit zaključak, koji bi vrijedio za sve.

3. Predaja. Ako se komu čine preslabi biblički dokazi, njega će zadovoljit apostolska predaja, koja nam svjedoči, da se je u crkvi od najdavnijih vremena podjelivao krst i djeci. Učenik sv. Polykarpa sv. Irenej uči, da je Isus došao, da preporogjenjem — a to biva u sakramentu krsta — sve ljude bez iznimke i starce i mladiće i djecu spasi.[2] Origen pako potvrgjuje, da je crkva, običaj djecu krstiti, primila od apostola. „Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare“ (in cap. 6. ep. ad Rom. libr. 5. cap. 9. po Rufinovom prijevodu.) Osobito je znamenito svjedočanstvo sv. Cyprijana biskupa kartaškog koji sa 66 biskupa skupljenih na kartaškom saboru g. 253. odlučno ustaje na obranu starog crkvenog običaja proti Fidu afričkom biskupu, koji je htio, da se po primjeru obrezanja u starom zavjetu i sakramenat krsta dijeli djeci istom osmi dan poslije poroda. Sv. Cyprijan odbija tu novotariju, budući da nema uzroka, da se djeca odbijaju od

[1] Cath. Rom. P. II. c. 2. n. 32.

[2] „Omnes enim venit (Christus) per semet ipsum salvare, omnes inquam, qui per ipsum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et seniores.“ adv. haer. l. 2. c. 22.

milosti Kristove, jer ako se nikomu, tko vjeruje i kaje se, ne uskraćuje milost i oproštenje grijeha, tim manje se može to djeci kratiti, koja nisu ništa (osobno) skrivila drugo, nego što su naravskim rogjenjem na se navukla skvarenje stare smrti, te kojima se zato neotpuštaju vlastiti (osobni) nego tugji grijesi. (ep. 59.) Za tu poslanicu piše sv. Augustin Jeronimu, da nije s njom uveden novi običaj, nego da se brani stara praksa proti onima, koji su mislili, da se djeca krste istom osmi dan poslije poroda.[1] Kao što je već spomenuto na drugom mjestu, sv. Augustin upravo otale, što se u cijeloj kršćanskoj crkvi djeca krste, dokazuje proti Pelagijancima, da vaskolika crkva time priznaje i vjeruje, da i djeca trebaju milosti otkupitelja, kojom da se preporode i svežu sa ostalim udima tijela Kristova i po tom spase.[2] Nešto ipak ne smijemo i ne ćemo da prešutimo. U staroj crkvi bilo je pojedinih odraslih, koji su odgagjali krst do muževnije dobe, a bilo je i kršćanskih roditelja, koji su htjeli da im djeca prime krst istom kad odrastu, dapače i takovih, koji su odgagjali krst do časa smrti. Imamo za taj običaj i znamenitih primjera. Ambrosije i njegov brat kršteni su u kasnijoj dobi, sv. Augustin istom poslije svog obraćenja u zreloj muževnoj dobi. Isto tako su odgodili krst na kasnija vremena Gregorije Naz., car Valentinijan II, (koji je zato i umro kao katehumen bez krsta), car Konstantin Vel. i mnogi drugi. Odgagjalo se pako krštenje iz dobrih, ali višeput i naopakih razloga i obzira. Buduć da je krst obvezivao na strožije kršćansko življenje, zato su mnogi, da tomu izbjegnu i da čim duže mogu slobodnije živjeti, odgagjali sakramenat krsta na starije godine ili dapače do časa smrti u nadi i vjeri, da će im krst vode oprati sve zloće i otpustiti sve kazni grijeha. Proti takvim nazorima odlučno se bore sv. oci i ljuto pobijaju te predsude i spominju, da se ne zateže krstom, nego da se čim prije primi. Drugi su se opet bojali napasti, kojima je čovjek izvrgnut u mladenačkim godinama, pa su mislili, da nije pametno, ako se milost preporogjenja izvrgne po-

[1] S. August. ep. 166. al. 28. n. 23.
[2] S. Aug. de pecc. merit. et remis. lib. 1. c. 26.

gibelji da se izgubi, nego da je razboritije, ako se krst primi istom u kasnijoj, zrelijoj muževnoj dobi, kad krv ohladi i strasti oslabe i napasti popuste. Tako je poimence mislila sv. Monika za sina svoga Augustina. Drugi su opet mislili, da je spasonosnije, da im se djeca krste istom onda, kad budu naučila i znala uvažiti zlamenovanje i vrijednost sakramenta krsta, pa su ga odgagjali dok nisu bila dobro pripravljena. To su bili obični uzroci, poradi kojih se je odgagjao krst u staroj crkvi. Buduć da nisu, u opće govoreći, svi ti razlozi ni krivi ni grješni, zato je mogla crkva dopustiti, da se odgagja krst, a to je tim više mogla učiniti, što nije još bilo izvjesne zapovijedi, da se krst odmah poslije rogjenja primi. Na tom stanovištu stoje i nekoji stariji crkveni oci i pisci i otale treba da se prosugjuju njihove izjave, u kojima ne poriču valjanosti krsta djece, nego prema ondašnjoj praksi i prema svom osobnom shvatanju misle, da je bolje, ako se krstom počeka neko vrijeme, dok se čovjek bolje uputi u tajne kršćanstva, nego da se primi u nedorasloj dobi, kad se ne zna još prosuditi niti što se prima, niti na što se obvezuje. Tako n pr. Tertulijan kaže: „Ait quidem Dominus, nolite prohibere (parvulos) ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discant, dum quo veniant docentur, fiant christiani dum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?“ (de bapt. c. 18.) Svakako je čudnovato kod Tertulijana, da se ovdje ne obazire na istočni grijeh. S istoga stanovišta polazeći, misli i sv. Gregorije Naz. (or. 40. n. 28.), da je zgodno krstom počekati do treće godine. Tako i drugi, ali kako rekosmo, oni ne poriču valjanosti krsta djece, nego izriču svoje osobno mnijenje glede na dobu, kada je najzgodnije, da se primi krst. Crkva je trpjela kod kršćana taj običaj, ali nije prestajala opominjati vjernike, da ne odgagjaju to potrebno sredstvo spasenja. Kad su se i vjernici sami tečajem vremena osvjedočili, da takovo zatezanje može biti i pogubno, kao što se je to u mnogim pojedinim slučajevima zbilja i pokazalo, onda se je malo po malo u cijeloj crkvi i bez pisanog zakona uveo općenit običaj, da su se krstila djeca odmah po-

slije rogjenja. Kasnije je pako crkva to izrijekom svim pravovjercima i zapovjedila. Dakako onda još, kad se je vjera Kristova istom počela širiti i evangjelje po svijetu propovijedati, u doba kad je crkva istom se osnivala, morao se obzir uzeti na odrasle pogane, koji su htjeli primiti vjeru kršćansku; a povrh toga moralo se je računati sa onim odraslima, koji su akoprem rogjeni od kršćanskih roditelja htjeli odgoditi krst na kasniju dobu, kad bi bolje u vjeri podučeni, mogli dostojnije primiti sv. krst. Zato u ono doba nalazimo u crkvi uredbu katehumenata. Uredba ta nije dokaz, da crkva nije priznavala valjanost krsta djece, nego je dokaz mudrosti i obzirnosti crkve, koja stvari, koje se tiču vanjskog reda i zapta, uregjuje i prilagogjuje stvarnim prilikama, u kojima živi. Kad su se prilike promijenile, kad se je naime vjera kršćanska bila već raširila, a običaj odgagjati krst na kasnija vremena, nastojanjem revnih biskupa bio ukinuo, onda je sama od sebe prestala i uredba katehumenata. Ali i onda, kad je ta uredba postojala, crkva je katehumene i prije dovršene priprave na čas smrti ili inače u pogibeljnim vremenima (za progona) krstila. Kršteni katehumeni, ako je pogibelj sretno minula i oni ostali na životu, nisu se više vraćali u broj katehumena, nego su smatrani i priznavani bili kao pravi, potpuni kršćani. Najbolji je to dokaz, da je katehumenat bio samo disciplinarna uredba, a da nije bilo ustanova dogmatičke vrijednosti.[1] Katehumeni su se pripravljali, da čim dostojnije prime krst, za valjanost pako krsta ne iziskuje se nikakova priprava. Zato se i djeca mogu valjano krstiti, a budući da kod njih ne može govora biti o kakvoj pripravi, zato ga ona uvijek primaju i dostojno. Da je crkva od prvog svog početka vjerovala, da se i djeca valjano mogu krstiti, i da poslije krsta odmah postaju vjernici, uda tijela Kristova, osim spomenutih svjedočanstva, iznijela je kršćanska arheologija iz katakomba još i novih dokaza, iz najstarijeg doba. Nagjeni su natpisi, koji vjeru crkve

[1] Za uredbu katehumenata u staroj crkvi sr. Mayer, Gesch. der Katechum. und der Katechese in den ersten 6 Jahrh. Kempten 1868 Ad. Weiss, Die altkirchl. Pädagog. Freib. 1869.

potvrgjuju. Tako n. pr. natpis: Hic quiescit Achillia, neo — illuminata, erat, anni et quinque mensium, mortua est vigesima tertia Februarii“. Drugi opet glasi: „Fl. Iovina, quae vixit annis tribus, diebus 32, deposita neophyta in pac“. „Florentinus filio suo Aproniano fecit . . qui *vixit annum* et menses novem, dies quinque . . . *ut fidelis* de saeculo recessit“.[1]

Vjeru napokon drevnu i sveudiljnu potvrgjuju mnoge saborske odluke, od kojih spominjemo samo onu, što je izdana u Miletu g. 416. gdje je prisutan bio i sam sv. Augustin: „Placuit ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur, anathema sit“. Tako uči i ispovijeda crkva i na saboru u Vienni,[2] Inocencije III. u vjerovanju, što ga je sastavio za Valdence,[3] i napokon sabor Tri entski. Našu istinu možemo poduprijeti i s valjanim bogoslovskim razlozima. Ako se mogu djeca naravskim rogjenjem bez svog sudjelovanja okaljati istočnim grijehom, sasvim je pravedno, da se mogu bez svog sudjelovanja od njeg i očistiti sakramentom preporogjenja. Ništa ne smeta, što djeca nisu pripravljena na milost, jer priprava nije ni u odraslima *uzrok* koji tvori posvećujuću milost, nego je samo uvjet za nju, koji za tim ide, da otstrani u primalcu zapreku milosti. Takova zapreka milosti (obex gratiae) je, ako se je primalac svojevoljno odvrnuo od Boga i obratio k stvorovima (osobni smrtni grijesi). U djeci pako ne može toga biti, u njima nema za-

[1] Katschtaler de Sacr. l. 3. p. 2. pag. 220.

[2] Sr. Denziger Enchiridion p. 173. „. . . baptisma credimus esse, tam adultis quam parvulis communiter, perfectum remedium ad salutem“.

[3] „Approbamus ergo Baptismum infantium, qui, si defuncti fuerint, post Baptismum, antequam peccata commitant, fatemur eos salvari et credimus“. Proti Petrobrusianima uči: „Asserunt parvulis inutiliter baptisma conferri . . . Absit, ut universi populi pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem.“ l. 3. Decr. tit. 42. c. 3. Majores.

preke milosti, zato ona i ne trebaju priprave, ona su dakle u svakom slučaju sposobna primiti krst. U tom smislu uči Inocencije III. (cap. Majores). „Originale igitur (peccatum) quod absque consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti. Sr. Kateh. rim. l. c. q. 31. 32. Na taj se razlog poziva poimence i sv. Thoma: „Pueri ex peccato Adae peccatum originale contrahunt. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita aeterna“. (3. q. 68. a. 9.) — Svi trebaju da se preporode, jer svi imaju grijeh. Krst je pako jedino sredstvo preporogjenja. Da dakle ne bude toliko množtvo roda ljudskoga na vijeke izgubljeno, treba dopustiti, da je Bog i za djecu naredio sakramenat preporogjenja. Potvrgjuje se to i uredbom spasenja u starom zavjetu. Bog je naredio, da se muška djeca Izraelska obrežu osmi dan. Ako je njima obrezanje koristilo za opravdanje, zašto da ne bi i djeci u novom zavjetu moglo koristiti krštenje za posvećenje. U novom zakonu nije Bog manje darežljiv u dijeljenju milosti, nego je bio u starom, pače lakše je spasiti se u redu milosti nego li u redu zakona.

4. Iz svega što smo do sada kazali za krst djece razabire se, da imadu krivo Protestanti (i pojedini katolici kao Erasmo iz Roterodama) kad uče, da se djeca, koja su krštena prije nego su došla do svijesti, čim odrastu moraju pitati, da li potvrgjuju sve ono, što su kumovi na mjesto njih u sakramentu krsta obećali, pa ako toga ne budu htjeli učiniti, neka se u miru puste. Kad pako odrastu dužna su izpitati vjeru, prema ispitu i iztrazi neka se onda slobodno izjave za nju ili protiv nje. Taj nauk crkva je osudila na Trientskom saboru sess. 7. can. 14. „Si quis dixerit parvulos baptizatos cum adoleverint interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eoram nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt; et ubi se nolle responderint, suo arbitrio relinquendos; nec alia interim poena ad Christianam vitam esse cogendos, nisi ut ab Eucharistiae et aliorum sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, anathema sit“. Treba prije svega uvažiti, da crkva nije osudila nauk Protestanata zato, što bi ona držala, da djeca moraju ispuniti one dužnosti, koje su kumovi na mjesto njih na krstu preuzeli. To bi dakako bilo nepravedno, jer djeca nisu nikomu dala vlasti, da ih zastupa i mjesto njih štogod obećaje ili kakve dužnosti preuzima. Sasvim drugi je uzrok spomenutoj crkvenoj odluci. Svatko naime čim stupi kao član u kakovo društvo postaje dionik svih prava i dosljedno prima na se i sve dužnosti onoga zbora. Čovjek rogjenjem postaje član društva, roda čovječjega; isto tako preporogjenjem postaje član svrhunaravskog reda milosti. Ne stoji do volje čovjeka, hoće li ili ne će li da u te redove kao član stupi. Čovjek čim se rodi već je nužno i bez njegove volje, član roda čovječjega. Isto tako, čim se je rodio, dužan je po redu što ga je Bog za spasenje svih ljudi, vaskolikog roda čovječjega osnovao, da postane po krstu član i svrhunaravskog reda — omnis nascitur ut renascatur, quid nasci profuisset, nisi renasci prodesset — kaže sv. Augustin. Zato, kao što je čovjek postavši rogjenjem član naravskoga reda dužan, da vrši i obdržaje naravske zakone, isto tako je obvezan, da postavši preporogjenjem član svrhunaravskog reda obdržaje zakone toga reda. Ništa ne smeta što dijete ne može i zbilja (actu) uživati prava i djelom izvršivati kršćanske zakone. Dosta je da ono u načelu postaje nosilac prava i dužnosti, djelom će to postati tečajem vremena, kad postane prikladno za djela. To pravilo vrijedi za naravski red, za što da ne valja i za svrhunaravski? Kud bi došli, da pravilo koje protivnici postavljaju za svrhunaravski red, prenesemo na naravski? Što bi bilo s društvom čovječjim, sa državom, da se svakomu čovjeku ostavi na volju, hoće li ili ne će li obdržavati državne zakone? Što bi bilo sa državnim poredkom, ako bi ljudi mogli slobodno kršiti državne zakone izgovarajući se, da se još nisu odlučili, hoće li na se primiti dužnosti, koje im nalažu državni zakoni? To su prevratna načela, koja u nijednom redu nemaju valjanosti, jer poriču obveznu moć temeljnih zakona, na kojima su dotični redovi osnovani.

Još više u oči upada bludnja protivničkog nauka, ako ga promotrimo sa kršćanskog gledišta. Krst je bezuvjetno potrebno sredstvo za spasenje, zato je svatko po Božjoj volji i odredbi

dužan s tim se sredstvom poslužiti. Djeca dakle ne samo da nemaju uzroka tužiti se na one, koji su ih bez njihove naročite volje dali krstiti, nego dapače dužna su im mnogo hvale, što ih nisu zanemarili i izvrgli pogibelji, da izgube vječno spasenje. Ako su roditelji ili njihovi namjestnici dužni, da se brinu za djecu, da ne stradaju u vremenitim potrebama, još više su dužni skrbiti se za svrhunaravske potrebe. Bog je u starom zavjetu izvjesnim zakonom uredio, da roditelji obrezanjem uvedu svoju djecu u mesijansko kraljevstvo, on je isto tako i u novom zavjetu izvjesnom zapovijedi naredio, da se djeca po krstu uvedu u kraljevstvo Isusovo. Kao što je obrezani odmah neporecivo postao član odabranog naroda sa svim dužnostima i povlasticama, isto tako po zakonu Božjem postaju djeca u novom zavjetu neporecivo kršćani sa svim dužnostima i pravima kršćanske vjere. Tu nema ni mjesta ni razloga ispitivati zakone i promišljavati, hoće li se primiti dužnosti. Nauk protestanata osniva se na pretpostavki i nužno onamo vodi, da si svaki čovjek može slobodno birati vjeru; dosljedno da se u svakoj vjeri može čovjek jednako spasiti. Nauk pako, koji nužno vodi vjerskom indiferentizmu već se je sam osudio.

Naše dokazivanje potvrdjuje sveudiljna praksa crkve. Ona je uvijek krštenu djecu držala za gotove i potpune vjernike i svoje podložnike. U drevnoj crkvi ništa nije poznato o kakvom slobodnom ispitivanju i naknadnom odobrenju krsnog zavjeta, nego je ona sve, koji su pogazili vjeru, na koju su se obvezali u krstu, držala za buntovnike, otpadnike, pa je protiv njih upotrebljavala i kazni. Naknadno ispitivanje i odobrenje krsnog zavjeta protivi se naravi i duhu sakramenta krsta. Krst je sakramenat vjere, u njem se sa milošću posvećujućom ulijeva i vjera, i to prava Bogom darovana svrhunaravska bogoslovna krjepost vjere, i za to nije više kršćaninu, kad odraste, na volju ostavljeno: vjerovati ili ne vjerovati, on je to dužan poradi sakramenta krsta, u kojem mu je Bog ulio vjeru stanjem (habitum fidei). On ju, istina, poradi fizičke zapreke ne može odmah djelom ispovijedati, ali je to dužan čim ove zapreke

nestane, a za to ga uliveni dar vjere prikladnim čini. Učiti, da dijete kad ponaraste ima pravo ispitivati vjeru i onda po volji odobriti ju ili pak odbiti, znači, da je čovjeku slobodno upravo opirati se daru Božjemu, pobijati i rušiti u duši spremnost, koju je vjera kao uliveni dar od sebe ondje već stvorila. Dijete je po ulivenoj vjeri prikladno i pripravno, da vjeruje, ono će odmah čim dodje do svijesti i djelom vjerovati. Zato ne treba, da mu se onda istom dokazima i tumačenjem pribavi i dade vjera, tu već ima; nego mu treba vjeru samo izložiti, da čvršće i razborom vjeruje ono, što je dosada po svrhunaravnoj spremnosti i ne znajući vjerovalo. U tu svrhu ispitivati razloge i dokaze vjere, ne samo da je slobodno, nego je i spasonosno; ali se protivi izvjesnomu zakonu Božjemu pitati za dokaze, koji bi istom stvorili vjeru, jer ona je *dar* Božji. Svrhunaravski život počinje s vjerom, ona je prvi korak i stupanj u svrhunaravskom redu spasenja. Tko uči, da dvojba, odnosno istraživanje ima istom k vjeri dovesti kršćanina, taj ne pozna svrhunaravskoga života duše ili ga hotomice izvraća i ruši.

§. 31.

Tko se smije krstiti?

1. Svatko, tko još nije kršten, može se valjano krstiti, ali otale još ne slijedi, da se i svatko bez razlike i zbilja smije krstiti. Pravo zbilja primiti krst i dužnost krst dijeliti zavisno je i od mnogih spoljašnjih okolnosti Da to pitanje što jasnije s dogmatičke strane izložimo, razdijelit ćemo primalce sakramenta krsta u tri skupine: 1. u odrasle; 2. kršćansku djecu; 3. nekršćansku djecu, te ćemo o svakoj napose govoriti.

1. Što se tiče odraslih, stvar je neprijeporna i zato laka. Svaki čovjek već po naravi svojoj odregjen je za svrhunaravski red milosti, pa s toga svatko već naravskim rogjenjem dobiva pravo na krst. Čim dakle odraste i postane sposoban svoje pravo tražiti i iskati, treba da mu se pravu zadovolji. Duhovni

pastir dakle mora svakoga odrasloga, kad on to zatraži, krstiti. U slučaju prijeke nužde ta dužnost prelazi od redovitog duhovnog pastira na svakog čovjeka. Teško bi se ogriješio duhovni pastir o dužnosti svoga zvanja, ako bi koga odrasloga iz kakovih god ljudskih obzira odbio od sakramenta krsta. Ako nije skrajnja nužda, dakako da treba prije pitati za razloge, poradi kojih dotični želi primiti krst, pa ako su ti razlozi dobri, treba ga pripraviti, da dostojno primi krst. Sakramentom krsta obvezuje se čovjek, da će kršćansku vjeru ispovijedati i po njoj živjeti. Kako će ju pako ispovijedati, ako je ne pozna i kako će njezine zapovijedi obdržavati, ako mu nisu poznate. U sakramentu krsta odpuštaju se grijesi — istočni i osobni prije krsta učinjeni — zato treba, da se krštenik pokaje. U ostalom glede na potrebnu nakanu u primalcu vrijedi sve ono, što je u općem dijelu za nju rečeno. Proti izričnoj volji ne može se nitko valjano krstiti. U stanovitim slučajevima može se krst podijeliti i onima, koji ne mogu više očitovati svoje nakane, ali kod kojih se može razborito misliti, da imaju volju sakramenat primiti. Mogu se dakle bolesnici, koji su izgubili svijest, krstiti, ako su za života očitovali volju primiti taj sakramenat, ili ako se inače iz njihovog života smije zaključiti, da bi ju sada očitovali, da su pri svijesti. Nerazborito bi pako radili oni, koji bi krstili odrasle bolesnike, koji su u nesvjestici i koji nisu nikada za života pokazali, da imaju želju primiti krst. Tko će razborito moći misliti, da se može valjano krstiti n. pr. Židov na samrtnoj postelji, koji nije prije nikada pokazao, da želi postati kršćanin? Ako tko od straha očituje želju primiti krst, sakramenat je valjan, jer strah je, istina, u tom slučaju povod, što se prima sakramenat, ali on ne oduzimlje slobodne volje. Sŭludi, tupi, ako nisu takvi rogjeni, nego su n. pr. uslijed teške bolesti takovi postali, mogu se krstiti samo onda, ako su prije, kad su bili posve zdravi, čim god volju očitovali; ako su se takovi rodili ima se s njima postupati kao s djecom.

2. Djeca rogjena od kršćanskih roditelja, moraju se bez iznimke krstiti. Svako dijete ima, čim se je rodilo, već po čovječjoj naravi, pravo na sakramenat krsta. Budući pako da dijete samo to svoje pravo još ne može tražiti, ono prelazi na njihove roditelje, koji su po naravskom zakonu zakoniti zastupnici svoje djece. Kršćanski su pako roditelji po svojoj vjeri dužni, da dadu svoju djecu krstiti. Sa kršćanskog stanovišta nikakva vlast nema prava miješati se u to pitanje, niti smetati roditelje u njihovom pravu. Ako bi roditelji zanemarili svoju kršćansku dužnost, crkva je mora opomenuti, pa i prisilnim sredstvima, s kojima razpolaže, na vršenje dužnosti tjerati. Biskup će i izopćenjem prijetiti, pa ako bi u neposlušnosti tvrdokorno ustrajali, zbilja je i izopćiti. U tom je povoljniji položaj djece kršćanskih roditelja, nego nekršćanskih. Po kršćanskoj bo vjeri dužni su kršćanski roditelji, da čim prije dadu svoju djecu krstiti. Zato je velika sreća roditi se od kršćanskih roditelja i u tom se smislu kaže, da je velika milost roditi se u kršćanstvu ili u kršćanskoj crkvi. Tko prigovara crkvi i optužuje ju s nesnosljivosti, što tobože duhovnim kaznama nasilno utječe na savjest svojih podložnika, taj ne pozna naravi i duha katoličkog nauka o sakramentu krsta kao potrebnog sredstva za spasenje.

3. Je li slobodno krstiti i djecu nekrštenih roditelja? Kad tako pitamo, ne obaziremo se na postojeće svjetovne zakone, koji to zabranjuju, nego stavljamo to pitanje samo s kršćanskog stanovišta. Bi li dakle smjeli krstiti pogansku ili židovsku djecu. ako i ne bi bilo državnih zakona, koji to pod strogim kaznama zabranjuju? U tom se ne slažu katolički učitelji. Već se je u srednjem vijeku o tom u katoličkim školama razpravljalo i poimence vodila se oštra prepirka izmegju dominikana kao glavnih pristaša sv. Thome Akv. (Thomiste) i franciskana kao pristaša Duns Scota (Scotiste). Oni su prvi mislili, da se ne smiju djeca, o kojoj govorimo, krstiti, ovi drugi da smiju i moraju. Pozivali su se pako ovi potonji na dvije dogmatičke istine: a) nedorasla djeca mogu se valjano krstiti; i b) krst je za svakoga potreban kao sredstvo za spasenje. Moraju se dakle krstiti, da ne izgube vječno spasenje. Može se i za nje, kao i za djecu kršćanskih roditelja misliti, da imaju volju

primiti krst. Ali crkva od najdavnijih vremena inače sudi i radi, pa se mora na općenitu praksu katoličke crkve više obazirati nego na dokazivanje pojedinih učitelja zvali se oni — kako to sam sv. Thoma kaže — makar Jeronim ili dapače i Augustin. Crkvena je pako praksa ta, da ona pogansku djecu nikad ne krsti protiv volje i bez znanja njihovih roditelja. To je i pravo. Istina, djeca i poganskih roditelja imaju pravo na krst, ali to pravo u njima, dok ne odrastu, spava, a megjutim su njihovi roditelji njihovi naravski zastupnici i namjesnici. Poganski pako roditelji nisu po svojoj vjeri dužni, da dadu krstiti svoju djecu, te ih nitko ne može na to siliti. Za nje se punim pravom, ako toga izrijekom i ne očituju, drži, da nemaju volje, da im se djeca krste. Bez njihovog znanja dakle ne treba to ni činiti. Toga se je pravila crkva držala u najdavnije doba i onda, kad je imala uza se najmoćnije vladare, odlučne ispovjedaoce i branioce kršćanske vjere. Da crkva nije uvjerena bila, da se krštenje djece nekršćanskih roditelja protivi naravskome zakonu, sigurno bi oni revni biskupi stare crkve, koji su bili u prijateljskim svezama sa carevima, (Sylvester papa sa carem Konstantinom, Ambrosije sa Theodosijem) sigurno od njih i ishodili to pravo, da mogu naime i proti volji roditelja nekršćanskih krstiti njihovu djecu. Toga pako nisu uradili. (Sr. Thomu 2. 2. q. 10. a. 12.) Dakako da je to pitanje, gdje se radi o tom, što se *smije* i što se *mora*, više etičnog nego dogmatičkog znamenovanja, pa zato se razumije, da su uvijek katolički bogoslovi nastojali naravsko pravo nekršćanskih roditelja, u koliko je ono napereno proti krstu kao potrebnom sredstvu spasenja, svesti u što uže granice. S toga punim pravom bogoslovi općenito misle, da je slobodno krstiti onu djecu nekršćanskih roditelja, koja nisu više pod njihovom vlašću i nadzorom, nego su na brizi kršćanskih tutora; isto tako je slobodno krstiti djecu, ako to i samo jedan od roditelja, (makar i sama mati) ište.

Jedinu iznimku čini smrtna pogibelj. U tom bo slučaju krst smjera na drugi, vječni život, na koji se ne proteže roditeljska vlast, koja je stegnuta samo na vremenite prilike, na

sadašnji život. Tako općenito rade blagovjesnici u poganskim krajevima. Oni bez pitanja i znanja roditelja potajice krste svu pogansku djecu, koju nagju na umoru. To bi se smjelo i kod nas u istom slučaju raditi sa židovskom djecom, ako se to može izvršiti, dodaju bogoslovi: citra insignem contumeliam parentum.[1] Kako se danas mora raditi, naredili su Benedikto XIV., Pijo VI., zatim iznovice Congregatio s. Offic. u odgovoru ad episcopum Bardensem, (Bardstovn) od 13. rujna g. 1827. Treba naime, da se prije svega na to glegje, ima li opravdane nade, da će se dijete uzgojiti u katoličkoj vjeri. Nema li takove nade, ne treba krstiti, pače ni protestansku djecu, makar da to žele i sami njihovi roditelji.

Bilješka 1. Djeca ne mogu imati nikakve zapreke milosti, ona zato uvijek ne samo valjano, nego i dostojno primaju sakramenat krsta. Odrasli moraju se pripraviti, da dostojno prime krst. Pripravljaju se pako poglavito vjerom i pokajanjem. Krst je sakramenat vjere, vjera je početak i temelj opravdanja, stoga tko se želi opravdati, treba prije svega da ima vjeru. Katehumen mora pripravan biti vjerovati sve, što je Bog objavio i po svojoj crkvi za vjerovanje predlaže. Zato se katehumeni prije krsta podučavaju u vjeri, kao što već i sv. pismo

---

[1] Durandus (in 4. dist. 4. q. 7. a. 13.) mislio je, da ne valja krst, ako se djeca židovskih ili poganskih roditelja krsti proti volji njihovih roditelja. Sam Benedikto (in decr. de Baptismo Judaeorum n. 23.) izjavio je, da to Durandovo mišljenje nije dobilo „aut plausum aut existimationem“ — jer je krst valjan ako djelitelj ima nakanu krstiti i ako upotrebi valjanu materiju i formu. Suarez zove Durandovo mnijenje „krivo“ a Cajetan „opinio a ratione alienissima“. Krst je bez sumnje valjan ako se i proti volji roditelja podijeli. Nije slobodno tako krstiti, ali ako se učini sakramenat je valjan. Otale slijedi da takovo dijete odmah postane član Isusove crkve, pa se ona u tom slučaju mora pobrinuti, da se dijete uzgoji u kršćanskoj vjeri. Zato su imali krivo kad su u svoje doba onoliku graju digli na papu Pija IX., što je dao židovsko dijete Edgarda Mortaru, koga je sluškinja na umoru potajice krstila, odvesti iz kuće židovskih njegovih roditelja i spravio ga u Rimu u kuću katehumena i ondje ga dao odgojiti u kršćanskoj vjeri. O tom slučaju opširno se raspravlja u mjesečniku La civilta Cattolica an. 9. 1858. s. 3. V. 12. p. 385. sr. de Augustinis l. c. p. 405.

propovijedanje evangjelja skupa sa krstom spominje: „Idite i učite sve narode, krsteći ih u ime Oca“ itd. (Math. 28. 19.) U sakramentu krsta se za tim ulijeva vjera kao bogoslovna krjepost. — Buduć da se na krstu otpuštaju grijesi (istočni i osobni) a oproštenja grijeha nema bez pokajanja, zato se traži za dostojno primanje krsta i pokajanje. Kao što je za sakramenat pokore, tako je i za krst dovoljno i nesavršeno pokajanje. Pokajanje po naravi svojoj može se protezati samo na osobne grijehe, zato ako ne bi odrasli katehumen (zamišljeni slučaj) imao osobnih grijeha, nego samo istočni grijeh, ne bi mu potrebno bilo pokajanje. Pokajanje bo po naravi svojoj napereno je proti vlastitoj osobi, jer ono je žalost, što smo svojom voljom uvrijedili Boga i mržnja na grijehe, s kojima smo se slobodnom voljom odvrnuli od Boga svoga zadnjega cilja i odluka da ne ćemo više griješiti. Zato se ne može probuditi pokajanje poradi samoga istočnoga grijeha, jer on je izravno grijeh naravi, a ne osobe, jer nije učinjen osobnom slobodnom voljom pojedinaca. Možemo žaliti, što smo sagriješili u Adamu, ali se ne možemo u pravom smislu zaradi toga kajati. U nesavršenom pokajanju mora biti, donekle barem, i ljubav Boga, zato i sabor Trientski govori o početku ljubavi — diligere incipiunt — kod onih, koji se pripravljaju na opravdanje. To je u glavnim crtama priprava za dostojno primanje krsta. Budući da krst otpušta sve grijehe i sve kazni grijeha, zato je suvišan i sakramenat pokore prije krsta, (pače ni ne može se valjano primiti, jer je krst potrebit uvjet za sve kršćanske sakramente) i zadovoljština poslije krsta. Može se, istina, savjetovati katehumenima, da iz pobožnosti sve svoje grijehe otkriju svećeniku, kao što se je to zbilja i običavalo u drevnoj crkvi. Ali u tom slučaju ono očitovanje grijeha nije sakramentalna ispovijed i ne smije se završiti sakramentalnim odriješenjem. Dosljedno svećenik nije dužan šutiti na osnovu sakramentalnog pečata (vi sigilli sacramentalis), ali je strogo na to vezan naravskom tajnom. Isto tako mogu se krštenicima poslije primljenog krsta naložiti pokornička djela, ali ne kao zadovoljština, nego kao pobožnost, da se Bogu zahvali na

primljenoj sakramentalnoj milosti. U ostalom ne mogu se prisiliti krštenici, da iz pobožnosti otkriju svoje grijehe, niti im se može zapovjediti, da vrše pokornička djela, već im se to može samo preporučivati i savjetovati. — Kod obraćenika, koji se iz kršćanske koje šljedbe vraćaju u krilo katoličke crkve, kad se mora uvjetno krst iznovice podijeliti, treba tražiti svakako, da se ispovjede grijesi učinjeni poslije dvojbenog (prvog) krsta, pa se onda moraju, dakako, uvjetno odriješiti, a isto tako i zadovoljštinu uvjetno naložiti. Ako je njihov krst valjan, to obraćenici moraju položiti samo vjeroispovijest, a poslije toga moraju izvršiti sakramentalnu ispovijed i to ako su kršteni kao djeca opću cijeloga života, ako su pako kršteni kao odrasli od vremena kad su kršteni.

Bilješka 2. Od najdavnijih vremena upotrebljavaju se kod dijeljenja odnosno primanja krsta kumovi. Tertulijan ih već spominje i zove ih: „susceptores“ — ἀναδόχοι — jer su primali krštenike iz krstionice ili pomagali svećeniku, kad ih je vadio iz vode — zato: levantes. Kumovi jamče crkvi za kršćanski život i uzgoj pokrštenih, zato se zovu: sponsores. Otkad se u crkvi općenito *djeca* krste, postali su kumovi još potrebniji, jer oni mjesto djece odgovaraju i po njima se upisuju u broj kršćana (abrenuntiatio i adscriptio). Od to doba zovu se svjedoci ili jamci kod krštenja: kumovi, lat. patrini et matrinae,[1] jer izmegju svjedoka i pokrštenika nastaje u duhovnom pogledu sveza slična očinstvu ili materinstvu. U tom pogledu mogu se kumovi smatrati kao zastupnici nebeskih zaštitnika, pod čije se okrilje krštenici stavljaju u krstu. Njihovo je pravo: dati ime kršteniku, a dužnost: brinuti se zajedno sa roditeljima, a u pomanjkanju ovih i sami, za kršćanski uzgoj. Dakako može se dijete valjano krstiti i bez kuma, ali je vrlo zgodno, da se kumovi upotrebljavaju, jer oni imaju biti jamci crkvi, da će po mogućnosti nastojati, da pokrštenik u milosti, koju je dobio bez svog sudjelovanja, kao uliveni dar Božji,

[1] Hrvatska riječ kum i nije ništa drugo nego skraćena latinska riječ compater; otale su uzeli i Kranjci svoj kmotra i Hrvati u dijalektu botra ili kmoter.

ustraje i s dobrim ju djelima umnožava i učvršćuje. Zato po nauku i praksi crkve smiju biti kumovi samo čestiti i valjani katolici, budući da samo oni mogu pravo jamčiti za katolički uzgoj Ako se poradi mjesnih ili osobnih prilika ne mogu jednostavno odbiti nekatolici, neka se oni u knjigu zabilježe kao jednostavni svjedoci, ali za kuma neka se svakako uzme samo katolik. Po današnjem crkvenom pravu ne mogu djetetu kumovati vlastiti roditelji ni redovnici (obojeg spola), a smije se uzeti samo jedan kum ili najviše dva, ali treba da budu raznoga spola. Crkva je to naredila, da se ne bi (osobito u manjim mjestima) preko mjere i bez potrebe oteščalo sklapanje ženidbe, jer kao što je poznato, duhovno srodstvo, koje nastaje izmegju kuma, djeteta i njegovih roditelja, ženidbena je zapreka. O tom opširnije govori kanoničko pravo.

Bilješka 3. Od XIII. ili XIV. stoljeća otkad se naime općenito uveo krst djece, redovito se na krstu djetetu daje ime. U staro doba, kad se naime krst primao kasnije u muževnoj dobi, morao je čovjek dakako prije krsta već dobiti ime, a to je tim potrebnije bilo, što onda ljudi još nisu imali dva imena — ime i prezime. Još sv. Bernard imao je samo to ime. Istom kasnije, da se točnije označe osobe, počeli su se ljudi nazivati i po mjestu odkuda su, ili po zanatu s kojim su se bavili itd. i tako su nastala obiteljska imena — prezimena. I pravo je da imamo dva imena. Mi smo rogjeni i preporogjeni i po tom smo članovi dvostrukog, naravskog i svrhunaravskog reda. Obiteljsko ime proteže se na naravski red i tjelesno rogjenje i zato se uzima od naravskog oca; krsno ime proteže se na svrhunaravski red milosti i sjeća nas na duhovno preporogjenje i zato se uzima od nebeskog oca (patronus), koga zastupaju kumovi, otale im i pravo dati djetetu krsno ime. Kao što po naravskom rogjenju postajemo svjetski, zemaljski gragjani, tako po krstu postajemo (anticipando) nebeski gragjani, pa je pravo, da i kao takovi imamo ime. Da u nebu u opće štogod vrijede imena, ondje bi poznati bili samo po krsnom imenu. Zato je krsno ime toli časno i svakomu kršćaninu drago, da ga se svake godine svečano sjećamo.

To je razlog, da crkveni poglavari u službenim spisima potpisuju samo krsno ime. Poradi toga i crkva u javnim obredima pozna vjernike samo po krsnom imenu n. pr. kod zadušnica ne spominje se nikad obiteljsko ime. — Kad je toliko i takovo znamenovanje krsnog imena, dušobrižnik — da malo i u pastoral posegnemo — ne će nikako dopustiti, da se na krstu daju imena očito poganska ili nepristojna, nego će po mogućnosti gledati, da zapriječi i neobična imena. Nije zabranjeno davati imena pravednika iz starog zakona, akoprem oni ne mogu biti potpuni uzori kršćanima. Nije zabranjeno, u opće govoreći, da se ženska imena daju muškarcima i obratno. Običaj je pobožnih kršćana i štovatelja B. D. Marije, da uz muško ime prime na krstu i ime Marijino. Slobodno je i više imena uzeti na krstu, ali neka bude samo jedno glavno.

Glava druga.

Sakramenat potvrde.

1. članak.

Uvod.

Sakramentalni značaj potvrde.

§. 32.

Potvrda je pravi sakramenat.

1. Na krstu dobivamo milost preporogjenja i po njoj postajemo djeca Božja. Godinama rastu pogibelji i množe se napasti proti vjeri, koja nam je u krstu ulivena i koju smo dužni kao kršćani ispovijedati. Zato je potrebno, da nam se dade jakost Duha svetoga, da se oboružamo proti pogibeljima i napastima, da vjeru uzmognemo neustrašivo priznavati i ispovijedati. To nam se daje u sakramentu potvrde, koji se obično definira: Sakramenat novoga zavjeta, kojim se krštenima daje Duh Sveti, da mogu čvrsto vjerovati i vjeru neustrašivo ispo-

vijedati. Otale i najobičnije ime za ovaj sakramenat: confirmatio, potvrda. Ime to ima biblički oslon sr. Luc. 24. 49. Act. Ap. 1. 8., II. Cor. 1. 21. 22., a upotrebljavaju ga već crkveni pisci IV. i V. stoljeća; čini se, da je sv. Ambrosij prvi megju ocima, koji ga tako zove. (De myst. c. 7. n. 42.) Kao što sakramenat krsta tako i potvrda ima još i drugih imena uzetih stranom od vanjskog znaka, stranom od učinâ u opće ili sakramentalnog biljega napose. Od vanjskog znaka najstarije ime jest: *polaganje ruku*, *manuum impositio*, ἐπί εσις χειρῶν. Sudeći po Djelim apostolskim, ovo je bilo najobičnije ime za ovaj sakramenat u apostolsko doba. Po učincima zove se naš sakramenat *završenje*, *usavršenje*, *potvrda*, *consummatio*, *perfectio*, *confirmatio;* sva ta imena pokazuju na savez, u kojem je potvrda sa sakramentom krsta. Po sakramentalnom biljegu, kojim bilježi dušu, zove se: pečat ili biljeg, signaculum, a obično se dodaje: spiritus, spirituale, dominicum, vitae aeternae. Ta se imena oslanjaju takogjer na sv. pismo sr. 2. Cor. 1. 21. „Qui unxit nos Deus, qui et *signavit* nos". Od materije uzeto je ime: pomast ili pomazanje, unctio, chrisma, chrismatio, μύρον, χρῖσμα — i to ime upućuje na Pavlove riječi „Qui unxit nos Deus". Različita imena, koja upotrebljavaju sv. oci u staroj crkvi, nisu bez dogmatičkog znamenovanja, jer se mogu iz njih dokazati ponajglavnije dogmatičke istine za ovaj sakramenat. Prije svega valja uvažiti, da potvrda, prem ako se je u prvo kršćansko doba zajedno sa krstom dijelila, ipak ima svoja posebna imena, a to je već za sebe dokaz, da je crkva već onda vjerovala, da je potvrda pravi, od krsta različit sakramenat. U latinskoj crkvi zove se ovaj sakramenat uvijek: confirmatio, koje je ime i u hrvatskom jeziku pridržano, u grčkoj pako crkvi zove se: τὸ μύρον ili τὸ μυστήριον τοῦ μύρου. Sabor Trientski poslije kako je istumačio nauk o krstu, u kratko je u 7. sjed. izložio nauk o sakramentu potvrde i naročito je samo dvije istine formalno definirao: 1. potvrda je pravi od krsta različit sakramenat; 2. redoviti djelitelj potvrde je biskup, a ne svaki svećenik.

2. Potvrda je pravi sakramenat. Prije svega treba da dokažemo, da je potvrda pravi od Krista naregjen sakramenat,

jer prem ako se u toj točki kod krsta akatolici s nama slažu, razilaze[1] se u tom poglavlju kod potvrde, za koju vele, da je nekoć bio samo vanjski obred, kojim su se dijelili u prvoj kršćanskoj crkvi izvanredni darovi Duha Svetoga, (n. pr. dar jezika, liječenja, proročtva). Kasnije pako kad su ti darovi u crkvi prestali, bio je to obred, kojim su odrasla djeca na oči crkve vjeru ispovijedala i potvrgjivala krsni zavjet. U tu svrhu i u tom smislu i danas imaju Protestanti „konfirmaciju" i nije ništa drugo, nego obnova krsnog zavjeta pred općinom. Sabor je Trientski osudio taj krivi nauk i proglasio kao dogmat, da je potvrda pravi sakramenat. „Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum, aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesim quamdam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponebant, anathema sit. (Sess. 7. c. 1. de confirm.) Da je potvrda pravi sakramenat, dokazuje: a) Sv. pismo. Gospodin je više put obećao, da će poslati Duha Svetoga i da će ga ne samo apostoli, nego u opće svi primiti, koji budu u njega vjerovali. „A u posljedni veliki dan praznika stajaše Isus i vikaše govoreći: tko je žedan, neka dogje k meni i pije. Koji u mene vjeruje, kao što pismo reče, iz njegova tijela poteći će rijeke žive vode. *A ovo reče za Duha, kojega poslije primiše oni, koji vjeruju u ime njegovo,* jer Duh sveti još ne bješe dan, jer Isus još ne bješe proslavljen".[2] Prije svoga uzašašća u nebo opet obećaje apostolima: „I gle, ja ću poslati obećanoga od Oca svojega na vas; a vi sjedite u gradu Jeruzalemskome, dok se ne obučete u silu s visine".[3] Ovdje obećaje Gospodin Duha Svetoga učenicima, da ih učvrsti i

[1] Glavni su protivnici novotari 16. stoljeća Luterani i Kalvini, ali bilo je i ima drugih koji poriču da je potvrda sakramenat. Spomenut ćemo samo Antonija de Dominis (nadbiskup spljetski, postavši heretik pobjegao je u Englesku i ondje umro g. 1624.) On je učio da je potvrda crkveni obred sakramenta krsta. Čini se da i današnji Nestoriani ne mare za potvrdu. Sr. Bickell. Das Sacrament der Firmung bei den Nestor. Insbruk. theol. Zeit. Schrft. a. 1877. p. 89.

[2] Ioan 7. 37.—39.

[3] Luk. 24. 49.

*

dade im jakost, da uzmognu odoljeti prijetnjama i progonstvima silnika. Što je Gospodin obećao, to je i ispunio, kao što to potvrgjuju Djela Ap. 2. 2—4.: „I u jedanput postade huka s neba kao duhanje silnoga vjetra i napuni svu kuću, gdje sjedjahu; i pokazaše im se razdijeljeni jezici kao ognjeni; i sjede po jedan na svakoga od njih I napuniše se svi Duha svetoga i stadoše govoriti raznim jezicima, kao što im davaše Duh sveti, te govorahu“. Apostol Petar navješća, da nije samo njima poslan Duh sveti, nego svima, jer ga je Gospodin izrijekom obećao svima dati, koji budu u njega vjerovali, zato ih poziva apostol i opominje: „Pokajite se i neka se svaki vas krsti . . . *i primit ćete dar Duha svetoga, jer je za vas obećanje i djecu vašu i za sve daljne, koje će god dozvati Gospod Bog naš*“. (l. c. 38. 39.) Dalje pripovijeda sv. pismo, da su apostoli, primivši Duha svetoga, svima, koji su primili krst, dijelili Duha Svetoga i to vanjskim znakom, naime polaganjem ruku. O tom davanju Duha Svetoga pripovijeda se opširno u Djel. Ap. 8. 14 17.: „A kad čuše apostoli, koji bijahu u Jeruzalemu, da Samarija primi riječ Božju, poslaše k njima Petra i Ivana. Koji sišavši pomoliše se Bogu za njih, da prime Duha Svetoga. Jer još ni na jednoga ne bješe došao, nego bijahu samo kršteni u ime Gospoda Isusa. *Tada apostoli metnuše ruke na njih i oni primiše Duha Svetoga*“. Isto tako radi i apostol Pavao u Efezu sa ono 12 Ivanovih učenika, koje je ondje našao. Apostol jih krsti, onda polaže ruke na njih „i kad im je ruke položio, dogje na njih Duh Sveti i govorahu raznim jezicima“. (Djel. ap. 19. 5—6.) Iz spomenutih svjedočanstva razabire se, da su apostoli svima, koji su bili kršteni vanjskim znakom, davali Duha Svetoga. U tom pako imamo sve uvjete, koji se traže za pojam kršćanskog sakramenta. Imamo vanjski znak — polaganje ruku, i nevidivu milost — Duha Svetoga. Da je tu i treći uvjet — naregjenje od Isusa, vidi se otale, što su apostoli nefaljeno i redovito uspjehom ruke polagali. Oni su to mogli jedino onda, ako je Isus to tako naredio. Kako bi inače oni sami od sebe mogli jednostavnim polaganjem ruku davati Duha Svetog? Da su

pako oni redovito upravo polaganjem ruku — dakle vanjskim znakom — davali Duha Svetoga, naročito potvrgjuje sv. pismo, koje pripovijeda, da je Simon (Magus), kad je vidio, da apostoli polaganjem ruku davaju Duha Svetoga, ponudio im novaca, da oni i njemu dadu istu vlast: „Date et mihi hanc potestatem, ut cuicumque imposuero manus, accipiat Spiritum Sanctum“. (Dj. Ap. 8. 19.) Ako k tomu još uzmemo dokaze iz apostolske predaje, iz koje se razabire, da su i nasljednici apostola u crkvi sveudilj i redovito krštenima davali vanjskim znakom Duha Svetoga, onda se mora priznati, da se je u kršćanskoj crkvi od početka redovito vanjskim znakom dijelila milost Duha Svetog, to su pako bitna obilježja kršćanskog sakramenta. Ako napokon uvažimo, da se je na taj način Duh Sveti davao onima, koji su već bili kršteni, onda je po gotovo dokazano, da je potvrda različit sakramenat od krsta.

Izbrojena svjedočanstva tako su očevidna i sigurna, da ih nisu mogli ni novotari poreći, ali da ne moraju priznati, da je taj obred pravi kršćanski sakramenat, latili su se drugog sredstva — izvraćanja. Istina, apostoli su — kažu — polaganjem ruku davali Duha Svetoga, ali Duh Sveti, koga su davali, nije bila milost posvećujuća, nego izvanredni darovi Duha Sv., poimence dar jezika — tako zvana charismata, gratiae gratis datae — koji su potrebni bili u prvo kršćansko doba, kada se osnivala po svijetu crkva i propovjedalo evangjelje narodima. Zato kad su prestali u crkvi oni izvanredni darovi, postao je suvišan i onaj obred, kojim su se oni dijelili. Sv. pismo sâmo pobija takovo tumačenje polaganja ruku u apostolsko doba. Istina je, da su se *obično* u prva tri stoljeća kršćanstva polaganjem ruku dijelili oni izvanredni darovi Duha Svetoga, koji su u početku potrebni bili, da se s njima dokaže božansko podrijetlo Isusove vjere, ali oni nisu bili ni *poglaviti* ni *redoviti* učini apostolskog polaganja ruku. Prije svega pod bibličkom rečenicom: dati ili primiti Duha Svetoga razumijeva se posvećujuća milost, a ne razumijevaju se izvanredni darovi Duha Sv. — charismata. Duh sveti početnik je i charismatâ i svrhunaravske posvećujuće milosti, pa zato se pod Duhom

Sv. prije svega moraju razumijevati svi njegovi darovi i redoviti i izvanredni, prije ipak — tako naravski red traži — redoviti darovi, svrhunaravske milosti, gratiae gratum facientes, a onda istom izvanredni — charismata, gratiae gratis datae. Redoviti darovi, svrhunaravske milosti svima su obećane i svima se daju, izvanredni samo nekim. Stoga kad se kaže: „Duh Sveti“ bez ikakve primjedbe, treba da se prije misli na redovite učine Duha sv., nego na izvanredne. U tom smislu kaže sv. pismo, da *Duh Sveti* ne može stanovati u čovjeku, koji služi grijehu; ovdje bo se očevidno misli na posvećujuću milost, a ne na charismata, koja mogu biti i u grješnicima, jer nisu u nužnom savezu s posvećujućom milosti. Imajmo na umu dalje, da je Gospodin svima obećao Duha Svetoga, dosljedno, da su ga apostoli i dijelili svima, kako se to iz spomenutih svjedočanstva i razabire. Zar su svi, na koje su apostoli polagali ruke, dobivali izvanredne darove Duha Svetoga? Sv. Pavao sam protivno tvrdi. Upravo ondje, gdje naročito govori i redom izbraja izvanredne darove i razna utjecanja Duha Svetoga, opominje vjernike, neka se ne smućuju i ne žaloste, kad vide kako Duh sveti na mnogovrsni način utječe u vjernike i razne im darove dijeli. Vjernici bo svi skupa čine jedno tijelo, pa kao što u čovječjem tijelu ima mnogo uda, a svako udo vrši svoju službu, jedno izvrsniju, drugo manje časnu, tako je to i u crkvi — mističkom tijelu Kristovom —, Duh sv. dijeli razne darove kako kome: jedne je postavio za apostole, druge za proroke, treće za učitelje; jednim je dao dar čudesa, drugim dar proroštva, trećim dar jezika, pa ovako zaključuje: „Aemulamini autem charismata meliora“ — starajte se za bolje darove, a pod tima misli ljubav, koja je bez sumnje plod posvećujuće milosti.[1] Izvanredni darovi dakle ne dijele se svima, nego nekim, kako se to svidi Duhu Svetom, svi pako moraju se starati, da dobiju od Duha sv. svrhunaravsku ljubav. Iz iste poslanice (pogl. 14.) razabire se, da većina vjernika u Korintskoj općini, koja je jamačno dobila posvećujuću milost, nije imala dar jezika, a apostoli su svima

[1] 1. Cor. 12. 28. sld. i početak pogl. 13.

ruke polagali. Zar da je kod većine vjernika bilo polaganje ruku bez ikakvog učina? Iz sv. pisma nadalje znamo i kakovoga je Duha Isus svima obećao, a bez sumnje takvoga je i poslao, kakovoga je obećao, a i takovoga su apostoli vjernicima dijelili. Duh sv. pak koga Isus svojima obećaje opisuje se kao: namjesnik i zastupnik Isusov, kao odvjetnik i tješitelj, kao učitelj, koji će jih naučiti svaku istinu, kao pomoćnik, koji će ih jačiti, bodriti i istjerati iz njih strah ljudski.[1] Takovoga su i primili, kako to opet naročito potvrgjuje sv. pismo, kad pripovijeda, da su apostoli, koji su se prije silazka Duha Svetoga, od straha pred Žudijama zatvorili u kuću, primivši pak Duha sv. neustrašivo su stali propovijedati Krista propetoga, pače su se i veselili, što su bili vrijedni poradi Isusa progonstva i okrutništva podnijeti: „Ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati“.[2] Krivo imaju protivnici kad tvrde, da je polaganje ruku naregjeno bilo *poglavito* za dijelenje izvanrednih darova Duha sv. Često su apostoli ruke polagali, a da nisu davali te darove, nego samo duhovnu vlast, kao što je to bilo u regjenju djakona (Djel. Ap. 6. 6.) i u poslanju Pavla i Barnabe (Dj. Ap. 13. 2. 3.) Katehumeni su opet katkad dobivali izvanredne darove Duha Svetoga prije nego su kršteni bez polaganja ruku, kao što je to bilo u kući stotnika Kornelija (Dj. Ap. 10. 44—46.) Iz svega toga što smo naveli iz sv. pisma razabire se, da je polaganje ruku imalo dva učina, jedan redovit i općenit, nutarnju duhovnu jakost u vjeri, da mogu neustrašivo ispovijedati ime Isusovo; drugi izvanredni: charismata. Onaj prvi davao se svima i odregjen je bio za sva vremena, jer su ga vjernici uvijek trebali. Drugi nije se davao svima, nego *poglavito* i redovito samo propovjednicima i osnivačima Isusove crkve i bio je odregjen samo za vrijeme, dok se je crkva osnivala i evangjelje širilo, za to je ovaj učin i prestao, čim je crkva Isusova bila utemeljena i evangjelje dovoljno propovijedano Žudijama i poganima. U doba kad je trebalo istom

[1] sr. Iv. 14. 16. i 20.; 16. 7. sld.
[2] Djel. Ap. 5. 41.

utirati put kršćanstvu i dokazivati božansko njegovo podrijetlo; u doba kad u crkvi nije bilo još uregjenih zavoda, u kojima bi se propovjednici pripravljali za svoje uzvišeno i teško učiteljsko zvanje, trebalo je onih izvanrednih darova Duha sv. Poslije pako postali su — u opće govoreći — suvišni i zato su tečajem vremena sasvim i prestali. Duh pako sv. kao početnik svrhunaravske milosti, kao tješitelj i učitelj, kao odvjetnik i branioc uvijek je u crkvi potreban, zato se on i sveudilj dijelio i još uvijek dijeli vanjskim znakom. Vanjski pako znak, koji uzrokuje milost Duha sv. i koji je zato od Isusa naregjen, jest pravi kršćanski sakramenat.

b) Predaja. Iz apostolske predaje pozvat ćemo se na dvije značajne vrste svjedočanstva, koje jednako izvjesno potvrgjuju, da je crkva od najdavnijih vremena vjerovala, da je potvrda pravi sakramenat. Ovamo idu ponajprije izjave sv. Otaca, koje se oslanjaju na ona svjedočanstva sv. pisma, koja govore o našem sakramentu. Sv. Cyprijan obazirući se na ono, što se pripovijeda u Djel. Ap. 8. 14. završuje: „Quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita, *et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus Sanctus.* Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur, ut per nostram orationem et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur, et signaculo dominico consummentur“. (ep. 73.) Otale se razabire, da se je u doba sv. Cyprijana redovito svim vjernicima poslije krštenja polaganjem ruku davao Duh sveti, isto tako kao što se je to i u apostolsko doba radilo, da dakle nije polaganje ruku bio privremeni obred, nego trajan, naregjen ne samo za apostolsko doba nego i za kasniju crkvu. Vidi se otale, da je sv. Cyprijan vjerovao, da je ono polaganje ruku, o kojem govore Dj. Ap. i koje se je u crkvi sveudilj upotrebljavalo, naregjeno bilo, da se onima, koji su bili kršteni, daje Duh sv.; da se uvršćuju u vojnike Kristove, da je dakle taj obred bio pravi sakramenat. Isto tako i sv. Hrysostom poziva se na Djela Apostolska (hom. 18. in Act. Ap.) i izvodi odanle, da djakon Philip, ako je i imao vlast čudesa tvoriti, nije imao vlasti davati Duha sv., pa zato je trebalo u Samariju u tu svrhu (da polaganjem ruku daju Duha sv.) poslati apostole. Ako i to još nije dosta, evo svjedoka i našeg sv. Jeronima. U dialogu proti Luciferanima najprije ovo meće u usta protivniku: „An nescis, etiam Ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur Spiritus Sanctus? Exigis ubi scriptum sit? In Actibus Apostolorum. Etiamsi s. Scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret“. Na to odgovara Jeronim: „Non quidem abnuo, hanc esse Ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Spiritus Sancti manus impositurus excurrat“.[1] I po njegovom dakle svjedočanstvu danas je u crkvi u tom pogledu isti običaj, koji je bio nekad u drevno doba. — Još značajnije imamo dokaze za našu stvar u onim izjavama sv. Otaca, gdje potvrdu stavljaju u isti red i isporegjuju ju sa sakramentom krsta i euharistije. To je dokaz, da je potvrda isto tako sakramenat kao krst i euharistia. Ova vrsta svjedočanstva je još i zato znamenita, što potvrgjuje, da se je u crkvi već počevši od II. stoljeća potvrda držala za poseban od krsta različit i nezavisan sakramenat. Tertulian u knjizi de Baptismo razlikuje potvrdu od krsta i veli (c. 6.): da u krstu još nismo dobili Duha sv., nego smo se samo pripravili, da ga primimo. Izišavši iz kupke mažemo se svetim pomazanjem i to nam nosi duhovnu korist (c. 7.); za tim ovako svršuje: (c. 8.) „Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum“. Na drugom mjestu[2] opet kaže, da i sotona u idolopoklonstvu oponaša kršćanska otajstva; on svoje vjernike kupa u vodi i obećaje im oproštenje grijeha, i (bog Mithra) zlamenuje na čelu svoje voj-

[1] adv. Luciferian. n. 8.

[2] l. de Praescript. c. 40. „Tingit et ipse (daemon) quosdam utique credentes et fideles suos, et expiationem de lavacro repromittit; et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem“.

nike i prikazuje kruh. Ovdje Tertulian spominje tri poglavita kršćanska sakramenta, a ti su, kao što to izrijekom spominje: krst, potvrda, euharistia. — Sv. Cyril Jeruzal. napisao je za porabu katehumena pet katehesa od kojih prva i druga radi o krstu, treća o potvrdi, a četvrta i peta o euharistiji. Već iz toga rasporeda vidi se, da sv. učitelj drži, da je potvrda isto tako pravi sakramenat kao i krst i euharistia. Svrha je katehesama, kao što sam kaže, da se nauče katehumeni, kako su se očistili *kupkom vode* (krst) . . . i kako im je dan *pečat zajedništva Duha sv.* (potvrda) a i da čuju o tajnama oltara (euharistia.)[1] U katehesi o potvrdi na takov način naročito spominje sakramentalne njezine učinke, da i protivnici ne mogu poreći, da je on potvrdu držao za pravi sakramenat. „Ac dum unguento visibili inungitur corpus, sancto et vivifico Spiritu anima sanctificatur“. (Cateh. 3. n. 3.) Zato se razumije zašto Protestanti, budući da ne mogu poreći same stvari, hoće da drugim putem svrhu poluče; proti povjesničkoj naime istini tvrde, da je krizmu sam Cyril izmislio i uvrstio u broj sakramenata i zato ju posprdno zovu „chrisma Cyrilianum“. I od sv. Ambrosija imamo katehesa, iz kojih se takogjer razabire, da se je poslije krsta vjernicima pomazanjem davao Duh sv., poimence redoviti darovi Duha sv. (koje treba dobro razlikovati od charismata, jer oni se darovi ulijevaju samo sa posvećujućom milosti): „spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii atque virtutis, spiritum cognitionis atque pietatis, spiritum sanctum timoris“.[2] — Ne smijemo mimoići sv. Augustina, jer njegovo je svjedočanstvo s dva razloga važno. Iz njega se razabire, da se je u crkvi Kristovoj i poslije apostola polaganjem ruku davao Duh sv., a osim toga kaže, da je taj obred ostao u običaju i onda još, kad su u crkvi već prestali izvanredni darovi Duha Svetoga i da se je po njem ulijevala ljubav Božja u srca vjernika. Ali evo njegovih riječi: „Quis nunc hoc expectat, ut ii quibus manus ad accipiendum Spiritum Sanctum imponitur, repente incipiant linguis loqui?

[1] cat. 18. n. 33.
[2] De myst. c. 6. sr. De sacr. l. 3. c. 2. n. 8.

Sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina charitas inspirari, ut possint dicere: Quoniam charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est nobis“.[1] Izrijekom pako potvrdu zove sakramentom kad piše: *Sacramentum* chrismatis . . . in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse Baptismus“.[2] Otale je slobodno zaključiti, ili nije ni krst sakramenat, ili je i potvrda sakramenat.

Ima — ni to ne ćemo da prešutimo — i takovih izjava svetih otaca, osobito starijih, iz kojih bi se dalo izvesti, da se je potvrda u staroj crkvi držala za obred sakramenta krsta. U opće naći je u ono doba izjava pojedinih otaca nejasnih i netočnih tako, da ti se čini, da sv. oci već onoga doba nisu polaganje ruku držali za sakramenat. Tomu se ne treba čuditi. U ono doba nisu sv. oci još imali ni potrebe ni prilike da razvijaju potpunu teoriju ni o sakramentima u opće, ni o potvrdi napose. Oni su glavnu brigu posvetili, da se marljivo i dostojno sakramenti dijele i primaju. Ne smije se zaboraviti na još jednu stvar. Sakramenat potvrde primao se zajedno sa krstom i euharistijom. Budući pako da i kod krsta ima obreda, koji su izvana slični (pomazanje na tjemenu) potvrdi, moglo se je lako činiti, da su krst i potvrda jedan te isti sakramenat. Da se je pako i u najstarijoj kršćanskoj crkvi vjerovalo, da je potvrda pravi, od krsta različit sakramenat, vidi se odanle, što se je u pojedinim slučajevima potvrda rastavljeno od krsta dijelila. Za to imamo najbolji dokaz kod krštenja bolesnika — *in baptismo clinicorum.* U teškoj bolesti krstili su se katehumeni u postelji i prije nego su dovoljno bili poučeni u kršćanskoj vjeri bez propisanih obreda, pa im se nije davala ni potvrda ni euharistia. Ako su ozdravili, naknadno ih je biskup pomazao i na nje ruke polagao t. j. potvrdjivao. U staroj crkvi redoviti djelitelj krsta bio je biskup, koji je katehumene zajedno i krizmao. Ali već za rana nastao je običaj, osobito u

[1] De Bapt. l. 3. c. 16. n. 21.
[2] S. Aug. contr. litt. Petil. l. 2. c. 104.

mjestima, koja su daleko bila od biskupske crkve, da su krstili i jednostavni svećenici, pače djakoni. U tim slučajevima su onda po primjeru apostola (Dj. Ap. 8. 14.) običavali biskupi naknadno ona mjesta posjećivati, da vjernicima ruke polažu i daju Duha svetoga. To svjedoči za svoje doba sv. Jeronim (adv. Luciferianos).

Da nas ne smute nekoje izjave pojedinih starijih sv. otaca, koji polaganje ruku zovu jednostavnim obredom a ne sakramentom, ne smijemo zaboraviti, da polaganje ruku ne dolazi samo kod našeg sakramenta nego i kod drugih zgoda. Tako n. pr. polažu se ruke i kod sakramenta reda, gdje je rukopolaganje takodjer bitni dio sakramenta sv. reda, kao što je to i kod potvrde. Kod potvrde dolazi dva put polaganje ruku. Ono prvo na početku, kad biskup držeći ispružene ruke nad svima, koje će krizmati zaziva Duha svetoga; nije ništa drugo nego puki obred bez sakramentalnog znamenovanja. Ima u crkvi još jedno polaganje ruku, koje je takodjer samo obred, i to ono, kojim su se krivovjerci i javni pokornici primali u crkvu i s njom izmirivali: manuum impositio reconciliatoria. Kad sv. oci vele, da polaganje ruku nema sakramentalnog učina (n. pr. Augustin), govore o polaganju ruku, kojim se grješnici pomiruju sa crkvom, a ne o onom kojim se u vjeri potvrdjuju. Napokon pojedine neizvjesne izjave sv. otaca ne mogu porušiti onih općenitih odlučnih i izvjesnih teoretičkih i praktičkih dokaza apostolske predaje, koji potvrdjuju, da je crkva od najdavnijih vremena vjerovala, da je potvrda pravi od krsta različit sakramenat. Više je nego preuzetno poricati potvrdi sakramentalno znamenovanje, kad o njoj kao o sakramentu govore sve liturgičke knjige i latinske i grčke crkve, kao n. pr. Sacramentarium Gregorija Vel. i Ordo Romanus, izdan prije 9. stoljeća. Već sama činjenica, da obje crkve (latinska i grčko-istočna) i sve one razne krivovjerske sljedbe na istoku, koje su se od matere crkve otkolile tečajem 4. i 5. stoljeća, složno uče i vjeruju, da je potvrda pravi sakramenat, dovoljno svjedoči i dokazuje našu istinu. Završujemo s riječima učenoga bogoslova Perrona: „Hic porro observare juverit, argumentum *quod ex perpetua omnium orientalium communionum consensione eruitur*, quodque a recentioribus eruditis viris in illustri positum est, tanti ponderis esse ut Protestantes penitus ab eo conterantur. Qui enim fieri potuit, ut Sectae antiquissimae a se invicem discrepantes, quaequae furore, ut ita dicam, impelluntur adversus Ecclesiam Romanam sive catholicam, potuerint conspirare in agnoscenda veritate hujus sacramenti, perinde ac reliquorum? . . . . Hae communiones omnes unanimi consensu ab apostolica Traditione Confirmationem repetunt (tract de confirm. cap. 1.).

2. članak.

Vanjski znak sakramenta potvrde.

§. 33.

Materia i forma potvrde.

1. Ako pitamo sv. pismo za vanjski znak sakramenta potvrde, ono će nam jedva drugi odgovor dati, nego da je to polaganje ruku. U svim onim mjestima, na koja smo se pozvali, da iz njih dokažemo, da je potvrda pravi sakramenat, poimence u Dj. Ap. 8. 14. spominje se samo polaganje ruku. One izjave sv. pisma u kojima se govori i o pomazanju (2. Kor. 1. 21. i 1. Iv. 2. 20.) i koje sv. oci u savez dovode sa našim sakramentom, govore o učincima potvrde, upotrebljavaju dakle riječ unctio u prenesenom smislu, t. j. govore o duhovnom pomazanju. Zato neki bogoslovi[1] misle, da je vanjski znak (materia) našeg sakramenta polaganje ruku. — Stariji crkveni spomenici, kao što su liturgičke knjige, spominju samo

[1] Stariji bogoslovi: Petrus Aereolus (14. stoljeće) noviji: Isaacus Habertus, Jacobus Sirmondus, Math. Galenus, Nicol. Rigaltius, a i Petavij (de eccl. Hierarch. l. 2. c. 6). drže da je materia potvrde polaganje ruku. I nekoji sv. oci i crkveni pisci govoreći o potvrdi spominju polaganje ruku. Tertulian (l. de Bapt. c. 8.) sv. Augustin (de Bapt. l. 3. c. 16.)

pomazanje; sv. oci izrijekom uče,[1] da je pomazanje krizmom bitni znak našega sakramenta, kao što to potvrdjuju već sama imena za naš sakramenat: unguentum, unctio, chrismatio, χρῖσμα, μύρον, ἔλλαιον. I oni sv. oci, koji kod potvrde spominju polaganje ruku ne propuštaju spomenuti i pomazanje. Osobito je značajno, da se u novijim grčkim liturgičkim knjigama kod potvrde polaganje ruku i ne spominje. Otale slijedi, da je pomazanje uljem svakako bitni dio našeg sakramenta Zato neki bogoslovi[2] misle, da je vanjski znak sakramenta potvrde pomazanje. Osim spomenutih izjava starijih otaca, koji kako rekosmo, naš sakramenat naprosto zovu: pomazanje — unctio, pozivaju se branioci ovoga mnienja i na sv. Tomu Akv. koji izriekom uči, da je materia sakramenta potvrde: krizma i ujedno za to navodi zgodne razloge: „Gratia . . Spiritus S. in oleo designatur, unde Christus dicitur esse unctus oleo laetitiae propter plenitudinem Spiritus S. quam habuit. Et ideo oleum competit materiae hujus Sacramenti“. (3. q. 72. a. 2.) Isto tako i Eugen IV. u dekretu uči: „Confirmationis materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per Episcopum benedicto“. Pozivaju se i na odluku sabora Trientskoga, koja hoće da obrani čast i poštovanje krismi, koju su reformatori vrijedjali posprdno spočitavajući katolicima, da „pokvarenomu ulju“ pripisuju svrhunaravnu posvećujuću moć. „Si quis dixerit injurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro Confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, anathema sit“. Ako i nije ovom odlukom sabor Trientski htio riješiti pitanje o materiji sakramenta potvrde, pače htio se očevidno ugnuti raspravama koje su se o tom vodile u bogoslovskim školama (za to je onako općenito formuliran kanon), to se ipak odanle razabira, da je krizma bitni dio sakramenta potvrde, inače ju ne bi bio sabor u obranu uzeo posebnim dogmatičkim kanonom. Katehizam rimski izdan na zapovijed sabora Trientskoga, izlaže kao stvar posve sigurnu, da je materia našega sakramenta krisma, koja se dogotavlja iz ulja i dragomasti. (P. II. c. 3. n. 7. 8.) Ali što da se onda drži do izjava sv. pisma u kojima se naročito kaže, da su apoštoli dijelili Duha Svetoga polaganjem ruku? Kako da u sklad dovedemo sv. pismo s apostolskom predajom, u kojoj se opet općenito spominje ili samo pomazanje ili barem pomazanje uz polaganje ruku? Otale se od sebe nameće pitanje: jesu li možda apostoli potvrdu dijelili pomazanjem i polaganjem ruku? I zbilja bogoslovi srednjega vijeka bili su toga mnienja. Oni pače znadu i uzrok tomu. Vele: apostoli su redovito dijelili ovaj sakramenat pomazanjem (krizmom), posebnom pako povlasti koju su dobili od Gospodina, dijelili su ga i samim polaganjem ruku. Zašto to? Kad su se u apostolsko doba s milošću dijelili u ovom sakramentu i izvanredni darovi Duha Sv., nije trebalo vanjskog znaka, koji bi naznačivao učine Duha Svetoga, koji je svaki sam mogao svojim očima vidjeti. Zato je onda dostatno bilo jednostavno polaganje ruku. Kad se je pako Duh Sv. davao bez onih izvanrednih darova, trebalo je učin sakramenta potvrde predočiti u zgodnom izvanjem znaku, pa zato su onda sakramenat dijelili pomazanjem krizme, koja kao u slici pokazuje te učine. Kad su izvanredni darovi sasvim prestali u crkvi, onda se je trajno i redovito dijelio naš sakramenat po naredbi Isusovoj pomazanjem.[1] Prem ako je ovo mnijenje duhovito, ipak nema nikakvog pravog dokaza ni u bibliji, ni u apostolskoj predaji, da su apostoli sad jednim, sad opet drugim obredom dijelili Duha Svetoga. Ne da se to izvesti ni iz riječi sabora Florentinskog: „Loco illius manus impositionis datur in ecclesia confirmatio“, jer tim riječima sabor ne će ništa drugo

[1] Tertulijan, Cyprian, Ephrem Sirac, Apost. konstitucije.

[2] Thomas Waldensis, Gregorius de Valentia, Bellarminus, Maldonatus i drugi.

[1] Toga je mnijenja i sv. Thoma: „Per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus hujus sacramenti scilicet plenitudo Spiritus Sancti quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo effectis, qui potest effectum Sacramenti sine Sacramento conferre; et tunc non erat necessaria nec materia, nec forma hujus Sacramenti. Quandoque autem Apostoli tamquam ministri Sacramentorum hoc Sacramentum praebebant et tunc sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur“. 3. q. 72. a. 4.

da kaže nego, da crkva u sakramentu *sv. potvrde* ono isto radi i daje, što su i apostoli polaganjem ruku davali. A nije ni u sebi vjerojatno, da se je poradi učinaka potvrde, koji nisu bili glavni (charismata), mijenjao vanjski sakramentalni znak. Stoga to mnienje danas u katoličkim školama gotovo ni nema braniocâ.

Neki su bogoslovi opet htjeli, da na drugi način spase i sačuvaju ugled i sv. pisma, koje spominje samo polaganje ruku, i apostolske predaje, koja većim dijelom kod našeg sakramenta govori o pomazanju. Oni naime vele, da je i jedno i drugo prava materia sakramenta potvrde tako, da se jednako valjano potvrda dijeli budi samim polaganjem ruku, budi pomazanjem krizmom. Budući da to mnienje, koje dopušta dijelitelju (odnosno crkvi), da naš sakramenat po volji dijeli ili jednim ili drugim obredom, nema nikakvog izvjesnog dokaza, pače je crkva bila uvijek osvjedočena, da nema nikakovog prava dirati u bit sakramenata, zato se ono nije moglo u katoličkim školama udomaćiti, nego je ostalo samo mnijenje pojedinih bogoslova.[1]

Napokon neki bogoslovi misle, da je zakonita materia sakramenta potvrde: polaganje ruku i pomazanje krizmom zajedno. Da se pako izbjegne neprilici učiti, da potvrda ima dva različita vanjska znaka, zato traže u obredu sakramenta takovo polaganje ruku, koje se može i smije držati s pomazanjem kao istovjetan, jedinstven sakramentalni čin. Zato općenito bogoslovi misle, da je materia potvrde ono polaganje ruku, koje se nalazi kod samoga pomazanja, ono bo se može s pomazanjem krizmom držati za jedan te isti obred, jer biskup mažući potvrgjeniku čelo, zajedno mu na glavu polaže ruku, i nad glavom držeći potvrgjeniku ruku, zajedno mu pomazuje čelo u znak križa krizmom. Ovako uče: kard. Gotti, Billuart i Perrone, od kasnijih pako bogoslova pristaju uz nje i brane ovo mnijenje ne samo kao najvjerojatnije nego i kao sigurno,

[1] Spominju se kao branioci toga mnijenja poimence: Ruardus Tapperus i Ioannes Morinus.

poimence: Dalponte, Egger, Hurter, Katschtaler, Oswald, Simar, a istoga su mnijenja skoro i svi moraliste. Dokazuju ga pako ovako:

Prije svega treba uvažiti, da se po ovom mnijenju najbolje dadu u sklad dovesti izjave sv. pisma i svjedočanstva apostolske predaje. Ako se naime potvrda dijeli onim polaganjem ruku, koje je kod samoga pomazanja krizmom, onda ima pravo i sv. pismo, kad spominje polaganje ruku, i sv. oci kad uče, da se potvrda dijeli pomazanjem. Jer ako je oboje, polaganje ruku i pomazanje jedno te isto, jedinstveno sakramentalno djelo, onda je slobodno ili jedno ili drugo napose spominjati. Ni sv. pismo kad spominje polaganje ruku, ne izuzima pomazanje, ni sv. oci kad spominju pomazanje, ne izuzimaju polaganje ruku, nego prema svom shvatanju sad jedno sad opet drugo naglašuju. Samo se tako razumije, zašto sv. oci a poslije njih i bogoslovi na dušak reć bi naš sakramenat zovu: confirmatio, unctio, manus impositio. Samo ovako, ako je polaganje ruku s pomazanjem i obratno, ako je pomazanja zajedno s polaganjem ruku jedinstven sakramentalni znak, razumije se, zašto se u katoličkoj crkvi uvijek držalo, da se i u grčkoj crkvi valjano dijeli sakramenat potvrde, premda Grci (vjerojatno) kod ovoga sakramenta nemaju posebnog polaganja ruku. Čini se, da su već stariji crkveni pisci mislili, da je polaganje ruku i pomazanje jedan te isti obred. Već u 8. stoljeću veli Beda Venerabilis: „Fideles omnes cum impositione *manus* (pazi na singular) sacerdotis, qua spiritus sanctus accipitur, hac unctione signantur“ (expos. in ps. 26.). Isto tako i Rhabanus Maurus (de inst. cler. l. 1. c. 28): „Baptisatum episcopus *per manus* impositionem cum ipso chrismate consignat“. I Benedikto XIV. (de Syn. dioec. l. 13. c. 19. § 16.) kaže, da je kod pomazanja već i polaganje ruku: „quia sine admotione atque impositione manus inungi nequeat illius frons, qui confirmatur“, pa zato i uči, da materia potvrde nije ono prvo općenito polaganje ruku, kad biskup zajedno nad svima, koje će krizmati, drži ispružene ruke: „siquidem ea manus protensio versus confirmandos, quam Episcopus habet, dum primas

recitat preces, nequaquam manus impositio super eos jure ac proprie dici posse videtur“. To se potvrdjuje i praksom crkve, jer i oni koji naknadno dolaze poslije svršene općenite molitve i zajedničkog polaganja ruku, mogu se krizmati i ne dvoji se o valjanosti njihove potvrde.[1] To je potvrdio i zbor de propaganda fide 1840., kad je na upit, da li se mora iznovice uvjetno potvrda podijeliti onima, koje je neki misionar krizmao, ali je poradi prijeteće pogibelji od pogana, u žurbi izostavio prvo zajedničko polaganje ruku i općenitu molitvu „Omnipotens“ i ispustio i molitvu u kojoj se spominju darovi Duha Svetoga, ovako odgovorio: „Non esse repetendam Confirmationem sub conditione“. Sv. zbor pako u odgovoru svom poziva se na encykliku Benedikta XIV. „Ex quo primum“, zato je i iz dogmatičkih uzroka vriedno znati, što papa ondje uči: „Quod itaque *extra controversiam est,* hoc dicatur, nimirum in Ecclesia latina sacramentum confirmationis conferri adhibito sacro chrismate seu oleo olivarum balsamo immixo et ab Episcopo benedicto, ductoque signo crucis per sacramenti ministrum in fronte suscipientis, dum idem verba formae profert“. Otale se razabire, da je po mnijenju Benedikta XIV. u sakramentu potvrde bitno ono polaganje ruku, koje je kod samoga pomazanja, dosljedno da je materia (daljna) potvrde maslinovo ulje posvećeno od biskupa, a sakramentalni čin, kojim se potvrda dijeli (bližnja materia), da je pomazanje uljem i polaganje ruku koje je već kod samoga pomazanja. Zato se danas to mnienje u katoličkim školama općenito drži i za najvjerojatnije i najsigurnije. Najvjerojatnije je, jer po ovom mnienju a) imamo za potvrdu samo jedan jedinstveni vanjski znak; b) najbolje se u sklad dovode svjedočanstva sv. pisma i apostolske predaje; c) spasava se valjanost potvrde u istočnoj crkvi, koja kod potvrde nema posebnog polaganja ruku; i napokon d) potvrgjuje se izvjesnim svjedočanstvima crkvenih starijih pisaca i bogoslova, koji tako govore o polaganju ruku i pomazanju kao o jednom te istom obredu. Ovo je mnijenje najsigurnije, jer je osnovano na kombinaciji svih drugih mnijenja, koja su se u katoličkim školama učila i još se uvijek brane. Pitanje pako nije dogmatički sigurno riješeno u saboru Trientskom kanonom: „Si quis dixerit injurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro Confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, anathema sit“. Formulacija kanona očevidno pokazuje, da sabor nije htio dogmatički definirati, što je materia sakramenta potvrde, pače upravo se htio ugnuti raspravama, koje su se o tom pitanju vodile u bogoslovskim školama, jer inače bi se morao sabor točnije i strože izjaviti. Ono „aliquam virtutem“ odviše je neodregjeno za dogmatičko riješenje i ima svoj dobri smisao i onda, ako se uzme, da je sabor onim riječima htio, da krizmi osigura obično poštovanje, koje smo dužni izkazivati i drugim sakramentalnim obredima. Da je pako sabor morao posebnim kanonom krizmu uzeti u obranu, povod su dali novotari XVI. stoljeća, zovući krizmu „putidum oleum“.

[1] Budući da nije stvar dogmatički sigurna razumijemo, za što se u krajevima, gdje se najvećom strogošću i ozbiljnošću potvrda dijeli, i na to pazi, da svi koji će se krizmati budu prisutni i kod prve općenite molitve i zajedničkog polaganja ruku, pa se brižno zatvaraju sva vrata, da ne bi naknadno k potvrdi pristupio tkogod, koji nije bio na početku sv. obreda.

2. Daljna materia. Ako je pomazanje bitni sakramentalni čin kojim se dijeli potvrda, onda je vanjski znak kojim se podjeljuje naš sakramenat: pomast, unguentum, μύρον. Tu pomast danas obično zovemo krizma — χρῖσμα. Bitni i glavni njezin sastavni dijel jest maslinovo ulje. Tim uljem mazalo se je već u starom zavjetu, i u sv. pismu kadgod se jednostavno spominje ulje bez ikakve druge primjedbe, razumijeva se uvijek maslinovo ulje. Ako su apostoli dijelili potvrdu pomazanjem, jamačno su upotrebljavali naravsko obično ulje t. j. ulje od masline, otale i ono drugo ime za naš sakramenat: ἔλαιον t. j. pomast od ulja. Ulje je zgodan vanjski znak za ovaj sakramenat, jer lijepo predočuje učine potvrde. U obadva zavjeta pomast je slika Duha Svetoga. Budući da je potvrda per eminentiam sakramenat Duha Svetoga, zato se zgodno dijeli pomazanjem uljem. Ulje se upotrebljavalo već u davnini, da se

s njim tijelo jača i krijepi. Zato su se s njim mazali borioci, da im uda budu jača, sklizka i za borbu spretnija. Zgodno se stoga upotrebljava u sakramentu koji daje: robur Spiritus Sancti, jakost Duha Svetoga.

Ulje liječi rane i blaži boli — tako i krizma u sakramentu vida rane dobivene u borbi za vjeru. Ulje se upotrebljava i za rasvjetu — te zato sgodno sjeća na plamene jezike u kojima je nekada Duh Sveti sišao na apostole i pokazuje milost Duha svetoga, koja rasvjetljuje dušu — gratia illuminans.

U latinskoj crkvi ulju se dodaje nešto balsama, i ta se smjesa onda zove krizma. Apostolska stolica (Pijo V. g. 1571. i Benedikto XIV.) izjavila je, da je slobodno mjesto pravoga arapskoga balsama, koji je vrlo rijedak, uzeti drugu miomirisnu tekućinu, koja dolazi pod imenom indijskog balsama.[1] Ne zna se sigurno, da li je primjesa balsama potrebna za *valjanost* sakramenta. Iz odluke Eugena IV., gdje se kaže: „materia confirmationis est chrisma confectum ex oleo et bal-

[1] Naravski balsam bilinski je miomirisni sok, koji se dobiva od balsamova drveta. Pravi balsam sam od sebe istječe iz drveta, koji raste u Arabiji, a njeguje se i u Egiptu, Siriji itd. i zove se tehnički: Balsamodendron (Amyris) gileadense — Balsamovo drvo iz Mekke ili Gilead-a. Toga se balsama dobiva vrlo malo i za to je vrlo skup. Turci ga tako cijene, da s njim sultan dariva samo okrunjene glave. Prostija vrst dobiva se od istog drveta umjetnim načinom (zarezivanjem u drvo, kuhanjem lišća i mladica) i upotrebljava se za lijek (Opobalsamum). Osim toga raste u Novoj Granadi i druga vrsta balsamova drveta: Myroxylon pubescens, od kojega se dobiva Perubalsam — Balsamum peruvianum s. indicum. Biskupi u novom svijetu nisu mogli dobiti pravoga, naravskoga balsama, pa su se obratili na apostolsku stolicu upitom, da li smiju za krizmu upotrebljavati tekućinu (liquor seu succus), koja je ugodna mirisa i ima sva svojstva pravoga balsama (aleksandrijskog). Pijo V. dozvoljuje za sva vremena, da se može i ta tekućina mjesto naravskog balsama upotrebljavati „ut de caetero perpetuis futuris temporibus in confectione sancti chrismatis dicto liquore seu succo in locum balsami uti libere et licite possint". Isto tako i Benedikto XIV. u pismu na istočne biskupe kaže, da se može u krajevima, gdje se ne može dobiti naravskoga balsama, za prigotavljanje krizme upotrebljavati stanoviti miomirisni sok, koji se općenito uzima za pravi balsam.

samo", ne da se ništa dogmatički izvjesna izvesti, jer dekret u opće nema dogmatičkog znamenovanja, a povrh toga nije mu svrha, da to pitanje riješi, nego govori i obazire se samo na *postojeću* praksu latinske crkve. Držimo ipak i u tom pitanju sa sv. Thomom koji misli, da je i balsam potreban za valjanost potvrde, jer a) već u starom zavjetu običavali su kod pomazanja upotrebljavati pomast od ulja i balsama; b) u sakramentalnoj formi se spominje krizma „confirmo te chrismate salutis"; c) balsam zgodno naznačuje dobra djela, za koja se daje u potvrdi Duh Sveti i koja se po načinu govorenja sv. pisma kao miomiris dižu k Bogu. Naročito ipak spominjemo, da ima čuvenih bogoslova, koji misle, da je za valjanost potvrde potrebno samo maslinovo ulje (bez primjese balsama). Tako misli Simar (l. c. n. 701.); a bogoslov Vitasse upravo tvrdi, da je to vrlo vjerojatno mnijenje — probabilissima sententia; isto tako kaže Osvald,[1] da se posve osnovano drži, da je balsam sasvim mimogredna stvar za potvrdu isto tako, kao što je to i kod mise primjesa vode u vino. — U grčkoj crkvi miješa se u ulje oko 36 miomirisnih stvari i nešto vina, ali to dakako nije potrebno za valjanost sakramenta.

Po drevnoj predaji biskup blagosliva krizmu. Taj blagoslov spominju već stari oci. Ne slažu se bogoslovi, da li je taj blagoslov potreban za valjanost sakramenta. Istina, već najstariji sv. oci govore o blagoslovu krizme, ali otale još ne slijedi, da je on potreban za valjanost sakramenta, jer sv. Oci spominju i blagoslov krsne vode, a ipak se sigurno zna, da taj blagoslov nije potreban za valjanost krsta. Crkva pako nije nigdje ništa dogmatički izvjesna u tom pitanju odredila, pa zato je slobodno biti i drugog mnijenja, stoga se i danas još u bogoslovnim školama o tom slobodno raspravlja. Što se pako tiče prakse crkve mora se priznati, da je ona od prastarih vremena tražila i sveudilj traži, da se potvrda dijeli krizmom blagoslovljenom od biskupa, i da je samo *u izvanrednim slučajevima* dozvoljavala u staro vrijeme blagovjesnicima, da mogu

[1] l. c. p. 275. „so ist es die begründeste Ansicht".

potvrgjivati krizmom, koju su sami blagoslovili. Ali ni iz te prakse ne može se dogmatički dokaz izvesti, da je crkva držala taj blagoslov potreban za valjanost sakramenta, jer se taj običaj crkve može opravdati i disciplinarnim razlozima. Crkva je mogla tražiti i naregjivati blagoslov krizme prema pravilu: in praxi tutius est eligendum. Priznajemo, da bi upravo poradi prastare i sveudiljne prakse crkve rado pristali uz one bogoslove, koji uče, da je upravo za valjanost potvrde potreban biskupski blagoslov krizme, kad bi samo znali, kako da s tim mnijenjem u sklad dovedemo i opću praksu grčke crkve, u kojoj redovito blagoslivaju krizmu svećenici i praksu latinske crkve, koja barem u izvanrednim slučajevima to dozvoljuje jednostavnim svećenicima. Crkva nema prava — a to si nije nikad ni prisvajala — dirati u bit sakramenata, nema dakle ni prava u tom pogledu štogod mijenjati. Ako pako po naregjenju Isusovom smiju samo apostoli i njihovi nasljednici blagoslivati materiju sakramenta potvrde, onda ni crkva nema vlasti to pravo prenositi na druge. Nasuprot bogoslovi, koji uče, da blagoslov biskupa nije potreban upravo za valjanost potvrde, ne dolaze u takav škripac, jer po njihovom mnijenju to je stvar disciplinarna, koja stoji do volje vrhovne glave crkve, pa se ravna po okolnostima vremena i mjesta.

3. Forma potvrde. Sakramentalna forma su redovito riječi koje se izgovaraju, kad se materia upotrebljava, koje dakle prate sakramentalni čin. Po našem pako mišljenju materia je potvrde: pomazanje krizmom na čelu u znak križa i polaganje ruku, koje je kod samoga pomazanja. Prema tome forma potvrde su riječi, koje djelitelj izgovara, kad maže čelo krizmom i koje danas u latinskoj crkvi glase: Signo te signo crucis et chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti". U staroj crkvi upotrebljavale su se i druge forme, koje se ipak sve u bitnosti slažu, kao n. pr. i ona najkraća, koja se nekoč upotrebljavala: „Signum Christi in vitam aeternam". Toj drevnoj latinskoj formi odgovara današnja forma u grčkoj crkvi: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, signaculum donationis Spiritus Sancti. Razne istočne sljedbe imaju različite forme, koje se ipak u bitnosti slažu, jer u svima se naznačuje primanje, odnosno dijelenje duha svetoga i zlamenovanje po Kristu. I školastici ne navode svi istu formu jednaku po slogu riječi, ali se slažu svi u bitnom smislu. Općenito se drži, da današnja forma potječe iz XV. stoljeća. Otale se razabire, da Krist nije za ovaj sakramenat odredio formu po slogu riječi — in specie infima — nego je crkva kasnije istom to učinila.

3. članak.

Djelitelj sakramenta potvrde.

§. 34.

Redoviti djelitelj potvrde jest samo biskup.

1. Sabor Trientski (sess. 7. de s. confirm. can. 3) uči: „Si quis dixerit confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemlibet simplicem sacerdotem, anathema sit". Iz rasprava, koje su se vodile u zborovima prije nego se je stvorio kanon, a i iz sloga samoga kanona razabire se, da se je sabor htio i ovdje, koliko je samo mogao, ugnuti bogoslovskim rasprama, ali s druge strane ipak nije propustio istaknuti, da u ovom sakramentu imaju biskupi osobitu povlast. Redoviti daklem djelitelj potvrde nije jednostavni svećenik, nego je to samo biskup. Otale samo od sebe slijedi, da iznimno mogu valjano dijeliti potvrdu i jednostavni svećenici, dakako s dopuštenjem pape. To je već rečeno na Florentinskom saboru, jer Eugen IV. u svom dekretu gdje uči, da je biskup redoviti djelitelj potvrde, dodaje: „Legitur tamen, aliquando per sedis apostolicae dispensationem ex rationabili et urgenti admodum causa simplicem sacerdotem ex chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum". Današnja crkvena praksa potpuno se slaže s tima dvjema saborskim odlukama. Redovito potvrdu dijeli samo biskup, iznimno s dozvolom apostolske stolice i jednostavni svećenik. Prije nego opravdamo današnju praksu crkve, što nije baš lako, izložit ćemo po vrelima svrhunaravske objave katolički nauk.

Da je biskup redoviti djelitelj sakramenta potvrde, dokazuje već sv. pismo, poimence Dj. Ap. 8. 14—17. Ondje se izrijekom pripovijeda, da je u Samariji kršćavao djakon Filip, apostoli pako, skupljeni u Jeruzalemu, kad su čuli, da je Samarija primila riječ Božju, poslaše onamo Petra i Ivana, da polaganjem ruku dijele Duha svetoga onima, koji su kršteni, jer još nisu primili Duha sv., nego bijahu samo kršteni. Iz tog izvještaja punim se pravom zaključuje, da djakoni nisu mogli dijeliti Duha sv., nego su to mogli samo apostoli, koji se stoga i šalju, da popune ono, što je pokrštenima još manjkalo. U novom zavjetu čita se, da su u apostolsko doba samo apostoli dijelili Duha svetoga, dočim su krst dijelili i njihovi pomoćnici. Dijelenje Duha sv. bijaše dakle povlast apostola. Otale slijedi, da je ta povlast prešla od apostola na njihove u službi nasljednike, a ti su biskupi. Izravno se to dakako ne može dokazati iz sv. pisma, jer se u njem nigdje strogo ne razlikuju ona viša dva stepena, iz kojih sastoji pravo svećeništvo — biskupski i presbyterski red.

To potvrgjuje najizvjesnije apostolska predaja, u kojoj se dijelenje potvrde sveudilj držalo za osobitu biskupsku povlast. Već sv. Cyprijan kaže: „Baptizatos *Praepositis Ecclesiae* offerri . . . ut Spiritum Sanctum consequantur. (ep. 73. ad Jub.) Sv. Hrysostom isto dokazuje iz Dj. Ap. 8. i veli, da se iz onog izvješća razabire, zašto taj obred obavljaju samo najviši — κορυφαῖοι. I sv. Izidor iz Pelusija obazirući se na ono mjesto Dj. Ap. veli: „Da je krstitelj (Filip) bio apostol, imao bi bio vlast dati Duha sv. On samo krsti kao učenik; milost pako završuju apostoli, jer samo oni su ju dobili“. (l. 1. ep. 450.) Sv. Jeronim inače vatren branioc svećeničke vlasti proti Luciferijanima, naročito priznaje, da je već u njegovo doba redovito biskup k onima išao, koje je u udaljenim mjestima krstio jednostavan svećenik ili djakon, da im polaganjem ruku daje Duha sv. „. . . Non abnuo hanc esse Ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, Episcopus ad invocationem Spiritus Sancti manum impositurus excurrat“ (dial. adv. Lucif. n. 9.) Isto tako i sv. Augustin, govoreći o običaju polaganja ruku kaže: „quem morem in suis *Praepositis* etiam nunc servat Ecclesia“ (De Trin. 1. 15. c. 26.) U doba dakle sv. Augustina bio je običaj, da su „*Praepositi*“ polaganjem ruku krštenima dijelili Duha svetoga. To je iznova potvrdila i apostolska stolica. Već je Inocencije I. imao prigodu, da se o toj stvari izjavi. U poslanici na biskupa Decentija piše: „De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio, quam ab Episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, Pontificatus tamen apicem non habent. *Hoc autem Pontificibus solis deberi, ut vel consignent, vel Paraclitum Spiritum tradant,* non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum 8. 14. sqq.“ Kad su si pako svećenici u Sardiniji u gradu Cagliari na koncu VI. stoljeća stali svojakati pravo potvrdu dijeliti, papa Gregorije I. kori ih i zabranjuje tu zloporabu. Piše biskupu iste crkve Januariju: „Presbyteri baptizatos infantes signare sacro in frontibus chrismate non praesumant“.[1]

2. Redovito dijelio je potvrdu biskup, ali već za rana nalazimo, da su iznimno krizmali i svećenici. Za grčku crkvu na istoku, koja je još onda sjedinjena bila sa zapadnom, imamo za to izvjesnih svjedočanstva, jer se to naročito potvrgjuje već u apostolskim konstitucijama (iz III. i IV. stoljeća l. 7. 44.) Od onoga pako doba, kad se je potvrda stala dijeliti rastavljeno od krsta, razvila se glede na djelitelja potvrde u istočnoj crkvi praksa različita od one u zapadnoj.

U latinskoj crkvi otkad se je općenito ukinuo običaj sakramenat krsta odgagjati na kasniju, zreliju doba i kad se je stao općenito krst dijeliti djeci odmah iza poroda, počela se je potvrda dijeliti rastavljeno od krsta, ali redoviti njezin djelitelj ostao je isti kao prije, naime biskup. Tako je ostalo u latinskoj crkvi i kroz cijeli srednji vijek. Biskupi su svoje pravo odrješito branili, pa ima i odluka rimskih papa, koji su u pojedinim slučajevima, gdje su jednostavni svećenici stali

[1] Ep. l. 3. epist. 6. ad Januarium episcopum Caralitanum.

krizmati, ustali na obranu biskupske povlasti. Tako poimence Inocencije I. i Gregorij I., koje smo gore naveli. Praksa se ta sačuvala u latinskoj crkvi sve do sabora Trientskoga, koji ju je takogjer posebnim kanonom potvrdio. Uz tu redovitu praksu ima i u latinskoj crkvi primjera, da su krizmali i prosti svećenici. Spomenut ćemo primjer iz biskupije Cagliari na otoku Sardiniji. Čuli smo, da je papa Gregorije I. ondje zabranio običaj, koji se počeo uvlačiti proti općenitom prastarom običaju, da naime i presbyteri dijele potvrdu. Ali kad je papa čuo, da je njegova zabrana ondašnje svećenike ražalostila i smutila, opet im iznova dozvoljava, da mogu u pomanjkanju biskupa krizmati, ali treba da upotrebljavaju krizmu blagosovljenu od biskupa: „Pervenit quoque ad nos quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere in fronte eos, qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem nostrae ecclesiae fecimus, sed si omnino aliqui hac de re contristantur, ubi desunt episcopi, ut etiam presbyteri in frontibus baptizatos tangere debeant, concedimus". A i danas još apostolska stolica dopušta pojedinim blagovjesnicima „in partibus infidelium", da mogu potvrdu dijeliti. Tako je to učinila nekim ocima iz Isusove družbe u Braziliji, kao što to potvrgjuje Fonseca L. u povjesti one zemlje, i nekim franciskanima u Palestini, kao što pripovjeda Wadding u analima malobraćana. Gvardijan franciskanskog samostana u Jeruzalemu kao „čuvar svete zemlje" imao je, prije obnovljenja latinskog jeruzal. patriarkata trajnu povlast potvrdu dijeliti;[1] isto tako ima ju i preposit crkve sv. Hedvige u Berlinu. I ovdje se povlast davala uz uvjet, da upotrebljavaju krizmu blagosovljenu od biskupa.

Sasvim se drugačije razvila stvar u grčkoj crkvi. Odkako su jednostavni svećenici postali redoviti djelitelji krsta, stali

[1] Benedikt XIV. (de syn. diocc. l. 8. c. 7.) izbraja više takovih primjera i izrijekom kaže: „se potestatem fecisse P. Custodi et Guardiano s. sepulchri D. N. I. Christi, idem conferendi Sacramentum Confirmationis in locis terrae sanctae, in quibus actu non degunt Episcopi latini".

su redovito oni zajedno s krstom dijeliti i potvrdu. Običaj taj vrlo je star; već ga sv. Hrysostom spominje i veli, prem ako obično krizmaju samo najviši, to ipak mogu i presbyteri sakramenat taj dijeliti. Sljedbe, koje su se otcjepile od crkve n. pr. Nestorijanci, koji su se najprije otrgnuli od crkve, takogjer se drže istog običaja. U doba sv. Ambrosija potvrgjivali su u Egiptu u pomanjkanju biskupa presbyteri. Na tu praksu misli sv. Jeronim, kad, braneći svećeničku čast i vlast, naročito spominje, da svećenici obavljaju sve sv. čine, koje obavljaju i biskupi, osim jedinog sakramenta sv. reda: „Quid enim excepta ordinatione facit episcopus, quod presbyter non faciat" (ep. ad Evangelum); a u dialogu proti Lucif. gdje priznaje, da biskupi idu u ladanjske općine k onima, koji su kršteni, da im polaganjem ruku dadu Duha svetoga, dodaje, da im je dana ta povlast „ob honorem potius sacerdotii, quam ob legis necessitatem". Svakako su u grčkoj crkvi davno prije Focijevog raskola jednostavni presbyteri redovito dijelili sakramenat potvrde, jer Focij prigovara latinjanima, što kod njih smiju samo biskupi krizmati.

Kako se je držala apostolska stolica prema toj praksi? Nikada ni prije ni poslije raskola nije ozbiljno i odlučno tomu prigovarala. Istina, papa Nikola I. naredio je, da svi oni, koje su grčki svećenici u Bugarskoj krizmali, treba da iznova taj sakramenat prime, ali ta odluka ne dira u valjanost potvrde grčkih svećenika, nego se radi ovdje o drugom nečem. Bugarska naime spadala je pod rimsku crkvenu pokrajinu, a ne carigradsku, zato nisu smjeli u toj pokrajini potvrdu dijeliti prema grčkoj praksi svećenici, nego prema latinskoj samo biskupi. I Inocencije III. zabranio je carigradskim svećenicima krizmati. Ali treba uvažiti, da je u ono doba bilo ondje osnovano latinsko carstvo, u kojem su vladali Franci, a Mlječanin bio je patriarha. Zabrana Inocencija tiče se *latinskih* svećenika, koji su boravili u Carigradu, koji su se stali povagjati za praksom grčkih svećenika. Papa je htio, da u mjestima s pomješanim svećenstvom, ako bi latinjani bili u većini, da se izbjegne smutnja, neka se grčki svećenici drže latinskog običaja. Tim

nije dirnuto u valjanost potvrde, koju su grci u svojem području po staroj praksi dijelili. O toj praksi grčke crkve bilo govora i na Florentinskom saboru, te ju je biskup Mitilenski potpuno opravdao.[1]

Ako imamo pred očima dvostruku praksu crkve, kako se je tečajem vremena razvila i udomaćila u obadvjema crkvama, možemo kao sigurno postaviti ova pravila: a) redoviti djelitelj sakramenta potvrde svakako je biskup i prema tome potpuno je opravdan kanon sabora Trientskog, koji dijelenje potvrde brani kao osobitu povlast biskupa; b) apostolska stolica može iznimno dati i presbyterima vlast dijeliti potvrdu. Mnijenje nekih starijih bogoslova — megju kojima je bio i papa Hadrijan VI.[2] prije nego je zasjeo papinsku stolicu — da toga prava nemaju pape, posve je neosnovano i vrijegja apostolsku stolicu, koja se je s tim pravom često i to od najstarijih vremena služila, kako se to razabire iz posebnih odluka, valjanih za latinsku crkvu i iz općenitog običaja grčke crkve, u kojoj znanjem i dozvolom apostolske stolice krizmaju presbyteri; c) po starom kanonskom pravu mogu i biskupi za svoje područje dozvoliti presbyterima da dijele potvrdu. To se razabire iz prakse grčke crkve u kojoj presbyteri krizmaju dozvolom svoga biskupa bez naročitog dopuštenja rimskih papa. Oni su to radili još u doba, kad se u opće nije ni govorilo o kakvoj delegaciji apostolske stolice. Da li su i u latinskoj crkvi svećenici s dozvolom samih svojih biskupa krizmali, ne može se izvjesno dokazati iz crkvene povjesti, ali ako su to radili, ne treba sumnjati o valjanosti sakramenta; d) po novom kanonskom pravu, odkako su povlasti primata točno odregjene, megju inim

---

[1] Za praksu u grčkoj crkvi piše Benedikto XIV. (de syn. dioec. l. 7. c. 9.) „In aliis locis, in quibus chrismatio data a sacerdotibus graecis non est a Sede apostolica expresse improbata, ea pro valida est habenda ob tacitum saltem privilegium a Sede apostolica illis concessum; cujus quidem privilegii praesumptionem inducit ipsamet conniventia et tolerantia Romanorum Pontificum, qui praedictum morem Graecorum scientes, non contradixerunt, nec unquam illam damnarunt“.

[2] Kao papa dao je tu vlast franciskanima u Indiji.

pravima, koje su imali biskupi u staro doba i to je pravo od biskupa preneseno i pridržano apostolskoj stolici tako, da danas samo papa može svećenicima dati vlast dijeliti potvrdu.[1] Danas se traži za to u latinskoj crkvi *izrična* dozvola apostolske stolice, u grčkoj pako crkvi ne treba izrične dozvole, nego je dosta, ako apostolska stolica mûkom — tacitus consensus — pristaje i odobrava, da svećenici dijele potvrdu. To vrijedi i za raskolničku grčku crkvu i za sjedinjene Grke, jer se u opće drži, da raskol kao takav ne ruši[2] valjanost sakramenata. Gjegod vrijedi grčki obred, ondje ne trebaju presbyteri za potvrdu naročite dozvole apostolske stolice, osim ako je ona to naročito zabranila presbyterima; to pako nije nigdje učinila osim za Italiju i bližnje otoke (Italia et insulae adjacentes), gdje je zabranjeno sjedinjenim grčkim svećenicima (raskolnika ondje nema) krizmati.[3] Glede na ostale istočne šljedbe, kad

---

[1] Benedikto XIV. (de syn. dioec. l. 7. 8.) „Caeterum quidquid sit de hac difficili et valde implexa controversia, omnibus in confesso est, irritam nunc fore Confirmationem a simplici presbytero latino ex sola Episcopi delegatione collatam, quia sedes apostolica id juris sibi unice reservavit; quam quidem reservationem non tantum ex connsuetudine in tota Ecclesia latina, jam diu recepta, tacite introductam arbitramur, sed jam ante noni saeculi finem expressa factam colligimus ex epistola 70. Nicolai 1. ad Hincmarum et ceteros Archiepiscopos et Episcopos in regno Caroli constitutos.“

[2] „Insuper est sententia fidei proxima, Confirmationem, quae datur ab Episcopo haeretico, schismatico, aut etiam suspenso, excommunicato vel degradato, ratam ac validam esse, dummodo quoad materiam, formam et intentionem servata fuerint, quae ex lege divina praescripta sunt“ cf. Inst. Theol. Dogm. Spec. P. Al. a Bulsano. Recognitae, ex parte correctae a P. Gotf. A. Graun. Oeniponte T. II. p. 572.

[3] Sr. Benedikta XIV. de syn. dioec. 7. 8—9. Na osnovu toga je odredio zbor s. officii odlukom izdanom 15. Jan. 1766. da nije korisno (non est expediens) da se katolici potvrdjeni od raskolnih svećenika iznova krizmaju, kad se vraćaju u krilo katoličke crkve. U pojedinim slučajevima opominje zbor, da treba paziti u kojem su kraju obraćenici bil krizmani. Ako su bili krizmani u Bugarskoj, na otoku Cypru, Italiji i susjednim otocima i kod Maronita na Libanu, onda treba da se obraćenici svakako iznova krizmaju, jer u onim krajevima apostolska je stolica naročito zabranila presbyterima dijeliti potvrdu. Ako su pako bili

se je radilo o sjedinjenju, apostolska je stolica po mogućnosti nastojala, da sačuva za potvrdu biskupsku povlast, ali je, ako su to okolnosti zahtijevali i popušćala. Kod syrskih Maronita Gregorije XIII. zabranio je potvrdu presbytera; Koptima u Egiptu pako dozvoljeno je; e) papinska dozvola potrebna je upravo za valjanost potvrde, tako da ako presbyter bez dozvole pape krizma, ne samo da griješi (illicite administrat) nego ni ne podjeljuje sakramenat.

Ako stanemo dublje razmišljavati o nauku, kako smo ga izložili, o djelitelju sakramenta potvrde, vidjet ćemo, da ima tud poteškoća, koje ćemo jedva moći svladati. Pitanje je zapleteno i jedva se može izvjesno i na potpuno zadovoljstvo riješiti. Poteškoća nije u tom, što potvrdu redovito može samo biskup valjano dijeliti. Da se kaže: samo biskup može valjano krizmati, lako bi našli razloga, koji bi nas umirili i razjasnili nam zašto je to tako kod potvrde. Ona bo je usavršenje i završenje krsta; ona je per eminentiam sakramenat Duha Svetoga, pa je sasvim pravo, da ju ne podjeljuje jednostavni svećenik, isti koji podjeljuje i krst prvi sakramenat, nego biskup, koji za stepen više stoji od svećenika. Ne bi bio nauk zagonetan ni onda, kad bi glasio: potvrdu može dijeliti svaki svećenik, jer i zato bi se našlo razloga. Potvrda nije sakramenat, koji bi po naravi i svrsi svojoj zgodno iskao kao n. pr. sv. red, da ga dijele samo najviši u crkvi. Lako bi shvatili i razumjeli nauk crkve i da glasi: svaki svećenik može valjano dijeliti potvrdu, ali da to i slobodno (licite) radi, treba mu za to dozvole od pape ili njegovog biskupa. I to rekoh nebi bilo teško razumjeti, jer u tom slučaju, gdje dozvola crkvenog poglavara ne dira u valjanost sakramenata, nego samo kad bi do njegove

krizmani u Vlaškoj, Moldaviji, Aziji itd. i gdjegod nije bila ova povlast naročito opozvana, valjano su krizmani, te ne treba iznovice da se potvrde. Isti je zbor odlukom od 14. Jan. 1885. odobrio izvještaj Patriarhe jeruzalemskog po kom se u njegovom latinskom patriarhatu drži valjan sakramenat potvrde podijeljen od palestinskih raskolnih svećenika djeci odmah poslije krsta i zato se oni ako se vrate u katoličku crkvu, ne krizmaju iznovice.

volje stojalo, da se *smije* dijeliti sakramenat, bila bi ta čitava stvar čisto disciplinarna, pa zato bi ju crkva mogla po svojoj volji udešavati, sad popušćajući sad opet stežući povlasti. Ali katolički nauk glasi: svećenik ako ima dozvolu od pape — naročito ili mûkom — valjano dijeli potvrdu, ako nema dozvole ne može *valjano* krizmati. Punomoć, što ju dobiva svećenik od pape, svakako je čin crkvene vlasti, pa se zato bogoslovu silom nameće odmah pitanje: zar crkva ima vlast utjecati u valjanost sakramenata? Znamo pako, da valjanost sakramenata ne stoji do volje crkve, jer je uvijek vrijedilo u crkvi pravilo: ecclesia non habet potestatem in substantiam sacramentorum. Zato ili svaki svećenik dobiva u sv. redu vlast potvrdu dijeliti, pak može i bez dozvole krizmati, ili ju ne dobiva, pa zato mu ju ne može ni papa dati, i onda ne može ni jedan svećenik valjano potvrdu dijeliti. Valjano regjeni svećenik ne treba od crkve nikakve posebne vlasti,[1] da budu sakramenti valjani, koje dijeli, niti mu može crkva te vlasti oduzeti, niti ograničiti. To je sigurno. Zato svećenik imenovan i potvrgjen za biskupa, akoprem ima potpunu biskupsku jurisdikciju prije konsekracije, ipak ne može potvrdu dijeliti; s druge opet strane regjeni biskup može valjano krizmati i u tugjoj biskupiji, u kojoj nema nikakve jurisdikcije. Svakako je dakle katolički nauk o djelitelju potvrde zagonetan i teško je zagonetku riješiti i nije čudo, da su bogoslovi pokušali na razne načine, da stvar razjasne. Ako nas nijedno tumačenje potpuno ne zadovoljava, od svih nam se ipak čini najvjerojatnije Belarminovo, koji po prilici ovako umuje.[2] Kad presbyter valjano potvrgjuje čini to ne na osnovu dobivene vlasti (jurisdikcije), nego na

[1] U sakramentu pokore potrebna je jurisdikcija jer je sakramenat pokore naregjen na način duhovnog suda, a narav suda zahtjeva, da se sucu odredi područje, i naznače podanici kojima će suditi. I kod ženidbe crkva ima vlast utjecati u valjanost i sakramentalnog čina, jer ovdje je opet naravski ugovor podignut na dostojanstvo sakramenta, pa se odluke crkvenog zakonarstva izravno protežu na ugovor a posredno istom na sakramenat, koji se kod kršćana ne da rastaviti od ugovora.

[2] Sr. Bellarminus: controv. de sacr. Confirm. cap. 12.

osnovu sv. reda — per ordinem, ili, budući da se vlast dijeliti sakramente izravno oslanja na sakramentalni biljeg, još se točnije kaže, svećenik valjano potvrgjuje na temelju zlamenja sv. reda — per characterem sui ordinis. Razlika pako izmegju biskupskog i svećeničkog reda u tom je, da je u biljegu biskupskog reda oblast dijeliti sakramente (dispositio activa) neograničena i potpuna za sve sakramente, u svećeničkom pak redu daje se vlast za pet sakramenata takogjer neograničena, za sakramenat sv. reda ne daje se nikakova, za potvrdu daje se nepotpuna, reć bi samo u klici (incompleta, inchoativa) koja se popunjuje voljom crkvenih poglavara. Kao što se dakle vlast presbytera glede na onih 5 sakramenata ne može nikakvom odlukom crkvene oblasti uzeti, odnosno uništiti valjanost onih sakramenata, koje svećenik podjeljuje, tako s druge strane nijedna crkvena oblast ne može jednostavnomu svećeniku dati vlasti, da valjano podijeli sakramenat sv. reda. Izmegju onih pet sakramenata s jedne strane i sv. reda s druge, po srijedi je potvrda, za koju red svećenički daje presbyteru samo *uvjetnu* vlast. Taj je uvjet pako *dozvola* crkvenih poglavara. Da uzmogne dakle svećenik po vlasti, koju je dobio u sv. redu i zbilja valjano dijeliti sakramenat potvrde, treba mu za to dozvole crkvenih poglavara. Stom dozvolom postaje vlast, koju je svećenik u sv. redu dobio uvjetno i koja mu je ondje samo u klici dana, savršena i potpuna. Zato kad se svećeniku daje vlast dijeliti potvrdu, ne prenosi se na nj čin biskupskog reda, nego mu se samo svećenička vlast upotpunjuje, usavršuje i proširuje, dočim mu je ona prije nego je dobio dozvolu, bila nepotpuna, nesavršena i reć bi svezana. Potreba dozvole za svećenika izvodi se i iz naravi sakramenta potvrde. Potvrda nas upisuje u vojnike Kristove i prikladnim čini i pripravlja nas na borbu. Za uspješnu pako borbu potrebni su vogje, a to su biskupi u crkvi i zato su oni redoviti djelitelji sakramenta potvrde. Presbyteri nisu vogje, zato oni ne mogu na osnovu samog presbyterskog reda ni uvršćivati u vojnike Kristove, niti je pripravljati za borbu t. j. ne mogu potvrde dijeliti. To će onda istom moći, ako im glavni vogja u crkvi

(papa) dade tu vlast t. j. ako ih postavi i dade dozvolu, da mogu mjesto njega vojnike rekrutirati. Opunovlašćenje papino daje im veće svećeničko dostojanstvo, nego što su ga dobili svećeničkim biljegom.

Dvojimo, da će ovo izlaganje stvar posve razjasniti. Da je sakramentalni biljeg, kojim potvrda bilježi dušu, nešto umišljena, da on naznačuje samo idealni neki odnošaj, neki kao moralni ugovor, kojim Bog nešto potvrgjeniku obećaje i daje, onda bi bila stvar u redu, lako bi si onda mogli onaj ugovor, odnošaj ili dozvolu misliti sa svim mogućim uvjetima i ograničenjem; lako bi onda razumjeli, da je ona dozvola vezana na privolu crkvenih poglavara. Ali sakramentalni biljeg nešto je stvarna na duši, pa zato je teško misliti si, kako je moguće da je vlast, koja se onim biljegom daje, nepotpuna i vezana na kakov uvjet. Poradi tih poteškoća koje se gotovo nikako ne mogu nikakvim umovanjem svladati, pitaju neki bogoslovi, zar ne bi bilo napokon najrazboritije na postavljeno pitanje odgovoriti: Volja je Kristova i on je tako naredio, da potvrdu, sakramenat Duha svetoga, presbyter ne može valjano dijeliti, osim ako mu zato dozvolu dade biskup, koji je redoviti djelitelj toga sakramenta? Da je pako to volja Kristova i da je on tako naredio, jamči nam nepogrješivo učiteljstvo crkve — a to je za nas dosta. Takov odgovor presijeca uzao, jer sad nema naše pitanje nikakovih više poteškoća. Ako bo je po naregjenju Isusovom dozvola crkvenih poglavara potrebna za valjano dijeljenje potvrde, onda je ona dozvola čin jurisdikcije,[1] a jurisdikciju biskupa može vrhovna glava crkve ograničiti ili ju sasvim uskratiti. Tako je papa i učinio. U zapadnoj crkvi on je uzeo biskupima megju ostalima vlast, da ne mogu više jednostavnim presbyterama davati dozvole dijeliti potvrdu.

[1] Ne kaže se, da je *dijeljenje* potvrde čin jurisdikcije, nego davanje vlasti (delegacija) za dijelenje potvrde čin je jurisdikcije, a dijelenje samo čin je biskupskog reda. Otale dolazi, da ni papa ne može valjano regjenomu biskupu uzeti vlast dijeliti potvrdu; može pako uzeti biskupu pravo, da ne može delegirati svećenika, da on može valjano potvrdu dijeliti.

Stoga istoga uzroka i u grčkoj crkvi potreban je barem tacitus consensus apostolske stolice, da mogu presbyteri redovito dijeliti potvrdu.[1]

4. članak.

Primalac potvrde.

§. 35.

Svaki kršćanin koji još nije primio sakramenta potvrde, može se krizmati.

1. Potvrdu može valjano primiti svatko tko je valjano kršten a još nije krizman. Krst je prvi sakramenat, kojim se preporagjamo i uvršćujemo u članove Isusove crkve, zato se prije krsta ne može valjano primiti nijedan drugi sakramenat kršćanske crkve. Samo onomu koji već ima prvu posvećujuću milost, može se ona umnožiti i samo kod onoga, komu je ulivena bogoslovna krjepost vjere, može imati smisla jakost Duha svetoga, koja se daje u potvrdi, da se stalno vjeruje i neustrašivo ispovijeda kršćanska vjera. Nitko ne može postati dijelnik dobara crkve, u koju još nije stupio; nitko se ne može učvrstiti u vjeri, prije nego ju je dobio; nitko ne može rasti prije, nego je počeo živjeti (confirmatio est sacramentum christianae adolescentiae); ono čega još nema, ne može se usavršiti — a potvrda je usavršenje krsta — consumatio baptismi. To je jasno. Kaže se dalje, da potvrdu može valjano primiti, tko nije već krizman. Potvrda bo bilježi dušu neizbrisivim biljegom, zato se ne može iznovice primiti.

2. Otale slijedi, da i krštena djeca mogu valjano primiti potvrdu. Kao što su djeca prikladna primiti prvu posvećujuću milost, isto tako može se u njima bez njihovog sudjelovanja milost i umnožati. Duša bo je — kaže sv. Thoma — neumrla, pa zato kao što se ona može u starcu preporoditi, tako se može i u djetetu usavršiti i dozoriti, jer tjelesni razvoj i doba ne utječu na dušu [2]

[1] Oswald l. c. p. 300. sqq.

[2] „. . . anima, ad quam pertinet et spiritualis nativitas et spiritualis aetatis perfectio, immortalis est, et potest sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore juventutis aut pueritiae consequi perfectam aetatem, quia hujusmodi corporales aetates animae non praejudicant.“ S. Thom. 3. q. 72. n. 8.

Na osnovu tih razloga u drevnoj kršćanskoj crkvi i zbilja se je potvrda dijelila djeci prije nego su došla do svijesti zajedno s krstom, pa se je taj običaj zadržao do danas u grčkoj crkvi. U latinskoj crkvi, otkada se općenito krste djeca, odgagja se krizma na kasnije doba, kad djeca poodrastu i kad barem donekle mogu shvatiti znamenovanje potvrde i ocijeniti njezine učine. Nema sumnje, da praksa latinske crkve bolje odgovara naravi potvrde, koja je sakramenat kršćanske zrelosti i zlamenuje Kristove vojnike i borioce. Bitne razlike nema izmegju prakse latinske i grčke crkve, jer kad potvrda bilježi dušu *neizbrisivim* biljegom, u bitnosti je svejedno *kada* ju bilježi. Ako se duša djetetu bilježi odmah poslije krsta, osigurana mu je za sva buduća vremena sakramentalna milost. Zgodnije je ipak, kako rekosmo, za narav potvrde, da se prima u odraslijoj dobi. Najzgodnije bi bilo, da se primi, kad se prelazi iz godina djetinstva u doba zrelije mladosti,[1] ali poradi prostranosti biskupija i rjegjega pohagjanja biskupa, ne može se uvijek držati toga pravila, pa zato je uputno da se djeca krizmaju, čim dogju do svijesti.[2] Tako se obično kod nas i radi.

Budući da se danas potvrda (u latinskoj crkvi) prima u zrelijoj dobi, to treba da se primaoci priprave, da dostojno prime taj sakramenat. Prije svega treba da se valjano, barem u najnužnijem poduče o potvrdi. Dakako da ne treba izostaviti praktičke stvari. To je daljna priprava za potvrdu. Bliža priprava pako u tom stoji, da se u primalcima pobude ona čuvstva pobožnosti, koja su potrebna, da se dostojno sakramenat primi. Najbolja će biti ona priprava, koja se bude oslanjala na primjer apostola, kad su čekali silazak Duha svetoga. Sv. pismo[3] pripovijeda, da su se svi zajedno zatvorili u kuću

[1] Po rimskom katehizmu to bi bilo u 12. godini.

[2] Rimski katehizam P. II. c. 3. n. 18. „. . . si duodecimus annus exspectandus non videatur, usque ad septimum certo hoc sacramentum differre maxime convenit“.

[3] Dj. Ap. 1. 14. „erant perseverantes unanimiter in oratione“.

*

i ondje ustrajali u molitvi. Potvrda je sakramenat živih, zato treba da bude primalac u stanju posvećujuće milosti. Stoga se preporuča, da se prije potvrde dostojno primi sakramenat pokore, a ako je dijete već bilo kod svete pričesti, vrlo je zgodno, da se prije i pričeste. U staroj crkvi preporučivalo se, da se potvrda primi na tašte,[1] ali je taj običaj danas sasvim prestao.

3. Potreba potvrde. Sakramenat potvrde nije neophodno potrebno sredstvo za spasenje (necessitate medii). Za spasenje potrebna je milost posvećujuća, tu nam pak daje, ako ju još nismo nikad dobili, sakramenat krsta, ako smo ju pako izgubili, vraća ju nam sakramenat pokore. Crkva je uvijek vjerovala, da djeca koja umiru poslije krsta (bez potvrde), idu u vječno blaženstvo. To potvrgjuje i današnja praksa crkve; ona bo potvrdu dijeli samo odrasloj djeci, pače i ne pripuštaju se k potvrdi djeca prije nego su došla do svijesti. Crkva pako ne bi tako radila, da je uvjerena, da je potvrda potrebna na način sredstva za spasenje. Je li potrebna na osnovu zapovijedi?

Istina je, da nigdje ne nalazimo izvjesnu Gospodinovu zapovijed, po kojoj bi morali primiti potvrdu. Ali tko smije tvrditi, da nije to želja Gospodinova? Sredstva milosti koja su naregjena za sve, dužni su svi primati i s njima se služiti. Jakost Duha svetoga potrebna je, da čvrsto vjerujemo i neustrašivo vjeru izpovijedamo; ona je osobito onda potrebna, kad rastu pogibelji i napasti proti vjeri. Upravo poradi toga naredio je Isus potvrdu, da nas osigura protiv neprijatelja vjere. Treba dakle priznati, da ako i nema naročite zapovijedi, da se mora potvrda primiti, a ono svakako imade uklopljena zapovijed Božja, u njegovoj naime volji, da se služimo svim sredstvima koja nas pomažu na putu spasenja.[2]

[1] Tako preporučaju mnogi provincialni sabori (n. pr. conc. Aurelean. c. 6. de con.) a i rimski katehisam. „Qua in re eloborandum est, ut peccata etiam prius confiteantur, et pastorum cohortatione ad jejunia et alia pietatis opera suscipienda incitentur, admoneanturque laudabilem illam antiquae Ecclesiae consuetudinem servandam esse, ut nonnisi jejuni hoc Sacramentum susciperent". P. II. c. 3. n. 19.

[2] U bogoslovskim školama mnogo se je o tom razpravljalo, pa je bilo mnijenja za i proti. Čini mi se pako, da su bogoslovi, koji su tvrdili da nema zapovijedi, da treba primati potvrdu, mislili samo na *izvjesnu* zapovijed i to su poricali, ali su i oni u stanovitim slučajevima priznavali, da je potrebno potvrdu primiti — očevidno poradi uklopljene zapovijedi. Tako n. pr. Suarez, Layman, Lehmkuhl (i drugi) misle, da potvrda nije zapovjegjena tako, da bi smrtno sagriješio, ako bi ju tko propropustio primiti, nego bi učinio samo laki grijeh, ali dodaju: osim ako bi tko došao u veliku pogibelj, da izgubi vjeru, u kom bi slučaju svakako teško sagriješio. Otale se smije ovako umovati: buduć da su svi kršćani izvrženi mnogim napastima i pogibeljima, u kojim im vjera može stradati, za to su svi dužni potvrdu primiti.

Isto tako uči i sv. Alphons[1] i kaže, da je megjutim, poslije kako je bio obadva mnijenja bogoslova naveo, našao odluku Benedikta XIV. u buli „Etsi pastoralis"[2] u kojoj kaže papa, da treba opomenuti one, koji su nevaljano krizmani i sjetiti ih, da su *strogo obvezani* primiti potvrdu od biskupa, i zato se čini, da danas ono mnijenje, po kojem nisu kršćani dužni primiti potvrdu, nije dosta opravdano.[3] Na odluku Benedikta XIV. poziva se i zbor de propaganda fide (4. svibnja g. 1774.) i veli: da se ne može odbiti i zanemariti sakramenat potvrde bez teškog grijeha, ako je zgode bilo da se primi.[4] Naputak taj, što ga je sv. zbor dao svećenicima kad potvrdu dijele, potvrdio je papa Kliment XIV. i zapovjedio, da ga se imadu u praksi držati. U ostalom dužnost, o kojoj je govor, više se tiče roditelja i kateheta nego djece, koja su i onako zavisna od tugje volje i upućena na tugju pouku.

[1] Theol. mor. l. 6. s. 2. c. 2. n. 182.

[2] In bull. t. 1. bull. 57. §. 3. n. 4.

[3] „Verumtamen postquam haec scripsi (ona dva mnijenja) invenio declaratum a Benedikto XIV. in Bulla „Etsi pastoralis" admonendos esse (eos qui invalidam receperant Confirmationem) de obligatione *gravi* suscipiendi cum possint Confirmationem ab episcopis. En verba Pontificis: „Monendi sunt ab Ordinariis locorum eos gravis peccati reatu teneri si (cum possint) ad Confirmationem accedere renuunt ac negligunt". Quapropter secunda opinio supra relata, nimirum non teneri fideles sub gravi ad Confirmationem suscipiendam, hodie non videtur satis probabilis".

[4] „Hoc sacramentum . . . sine gravis peccati reatu respui non potest ac negligi, quum illud suscipiendi opportuna adest occassio". Sr. Inst. Theol. Dogm. P. Alberti a Bulsano p. 581.

5. članak.

Učini potvrde.

§. 36.

Potvrda umnožava milost posvećujuću, daje jakost Duha svetoga i bilježi dušu neizbrisivim biljegom.

1. Budući da kršćanski sakramenti čine jedinstven svrhunaravski sustav, zato su svi u širem ili užem megjusobnom savezu. Najuži je pako savez izmegju sakramenta potvrde i krsta. Stoga ćemo po primjeru sv. otaca, koga se drži i sveti Thoma, najbolje ocijeniti učine našeg sakramenta, ako ga budemo promatrali u savezu sa sakramentom krsta.

Svi su sakramenti sredstva milosti, jer svi daju posvećujuću milost. Prvu posvećujuću milost dobivamo u krstu; posvećujuća se milost daje i u ostalim sakramentima, razlika je samo u tom, što se u pojedinim sakramentima krsna milost udešava i prikladnom čini za narav i svrhu dotičnih sakramenata.

Ako u opće isporedimo potvrdu sa sakramentom krsta, onda se razabire, da je krst u svrhunaravskom redu duhovno rogjenje, potvrda je pako u redu milosti duhovna zrelost. Krst ragja kršćane, potvrda ih usavršuje — baptismus *facit*, confirmatio perficit Christianum. Ono što je u fiziologičkom pogledu zrelost (pubertas) a u gragjanskom punoljetnost; ono što u općem etičkom odnošaju znači samostalnost, to je u redu milosti potvrda. Dočim je dakle krst sakramenat kršćanskog djetinstva — sacramentum christianae infantiae —, potvrda je sakramenat kršćanske zrelosti. Stoga gledišta promatrana potvrda zove se u drevnoj crkvi naprosto: perfectio, i sv. oci naročito uče, da čovjek postaje *savršen* kršćanin istom potvrdom i kažu, da Hrist znači pomazanik, pa zato se to ime punim pravom onda istom nosi, kad je kršćanin pomazan: „Omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma“.[1] Istina, po krstu već postajemo pravi kršćani, pravi članovi crkve. Ali i novorogjeno dijete jest pravi čovjek i član države, pa ga ipak ne zovemo — osim u šali — gragjaninom. Istom kad je dozrio, punoljetan i samostalan postao, dijelnik postaje i nosioc svih prava i dužnosti državljanina. Prema tome u svrhunaravskom redu ne daje krst, nego istom potvrda potpuno ime i znamenovanje kršćanstva.[1]

[1] s. Cyprianus ep. 70.

Nije lako odrediti u čem stoji kršćansko usavršenje potvrgjenika. Potvrda ne čini čovjeka prikladnim za ostale sakramente, kao što to čini krst (disposito passiva); ne daje prava ostale sakramente dijeliti, kao što to čini sakramenat sv. reda (dispositio activa). Potvrgjenik ostaje još lajik. Čini nam se ipak, da kršćani postaju istom potvrdom članovi onog općeg *lajičkog svećeništva* o kojem govori sv. Petar u 1. posl. 2. 5. i 9. što donekle reć bi potvrgjuje i vanjska sličnost sakramenta reda i potvrde — hirotonija i hirotesija stoje si blizu, a osim toga dolazi i pomazanje kod obadva sakramenta, ako i nije kod sv. reda upravo bitno. To nas vodi na misao, da i potvrda daje *nešto* svećeničkog, kao što je u nauku kod djelitelja natuknuto. Sv. pismo to shvatanje u toliko potvrgjuje, u koliko se odanle razabire, da su apostoli izravno silazkom Duha svetoga prikladni učinjeni za apostolsko svoje djelovanje i u koliko su se u apostolskoj crkvi u potvrdi dijelili izvanredni darovi Duha svetoga, koji su se takogjer poglavito davali u istu svrhu. Stoga bogoslovi drže potvrdu za sakramenat lajičkog svećeništva. Na osnovu toga svećeništva svaki je kršćanin dužan zborom i tvorom širiti kraljevstvo Kristovo na zemlji. Poimence su na to pozvani i prikladnim učinjeni kršćani sakramentom potvrde, pa nam se čini da katehetska služba, koju su obavljali u drevnoj crkvi, a i danas u kršćanskim misijama i lajici, stoji u uskom savezu s našim sakramentom. Na to upućuje i dar jezika, koji se najviše istječe megju izvanrednim darovima Duha svetoga i koji se poglavito davao za uspješno propovijedanje Kristovog evangjelja.

[1] Oswald l. c. p. 278. i sld.

2. Iz saveza našeg sakramenta s krstom razabire se, da potvrda ne daje prvu milost, ona ju umnožava, ona bo je sakramenat živih. Ali kad se radi o milosti pojedinih sakramenata, nije dosta kazati, da oni daju prvu milost, jer to je zajednički učin svih sakramenata mrtvih (krst i pokora), ili da umnožava milost, jer to je opet zajednički učin svih sakramenata živih, nego treba odrediti u čem stoji značajno obilježje milosti dotičnoga sakramenta. Bogoslovi to zovu: gratia sacramentalis specifica. Iz naravi potvrde lako je pogoditi, u čem za pravo stoji obilježje milosti ovoga sakramenta. Milost sakramenta krizme jest milost duhovne zrelosti, ona daje jakost, odlučnost i neustrašivost. Škola to kaže formulom: robur Spiritus Sancti, a potvrgjuje to već samo ime našeg sakramenta: potvrda, confirmatio, βεβαίωσις. To isto slijedi i iz svrhe potvrde, koja se daje, da čvrsto vjerujemo i neustrašivo vjeru ispovijedamo. Po krizmi se upisujemo u vojnike Kristove, vojnik pako treba da je jak, odlučan i neustrašiv, ne smije niti da se stidi, niti da se boji, braniti i boriti se za stvar svoga kralja. U sv. pismu opisuje se Duh sv., koga Gospodin obećaje, kao odvjetnik, tješitelj, pomoćnik — paraklet. Apostoli poslije silazka Duha sv., koga su u slici plamenih jezika primili, pokazuju svojim ponašanjem i djelovanjem, da su primili *jakost* Duha svetoga. Oni, koji su se prije nego su primili Duha svetoga, zatvorili od straha u sobu, poslije kad su ga primili, neustrašivo otvaraju vrata i idu megju narod i u sav glas propovijedaju Krista propetoga. Od strašljive djece postadoše neustrašljivi ljudi, borioci Kristovi, spremni poradi imena Isusovog i smrt podnijeti.[1] Po posvećujućoj milosti, što ju primamo u potvrdi, dobivamo u tom sakramentu pravo i jamstvo na zgodne i potrebne djelujuće milosti (pomoći Božje). Potvrda daje pomoć proti napastim pohote i ostalih nižih strasti, koje se osobito žestoko javljaju, kad prelazimo iz djetinstva u mladenačko doba; daje milosti i pomoći proti zamamljivim napastima svijeta, koje na mladića, čim je stupio u pogibeljno razdobje nepromišljene i nagle mladosti, kad ostavlja roditeljski dom i stupa u široki svijet, gdje više nad njim ne bdije pozorno oko strogog oca, niti ga ne suzdržaje brižljiva ruka dobre majke, navaljuju i mame za bogastvom, častima, nasladama. Napokon daje potvrda pomoći, da svaki u svojem položaju, zvanju i staležu radi i djeluje na proširenju kraljevstva Kristovog na zemlji. Jednom rieči, pogibeljna doba mladosti glede na vjeru i nevinost stoji pod osobitom zaštitom milosti, koju dobivamo u sakramentu potvrde.

[1] Sr. Dj. Ap. 2.

3. Potvrda bilježi dušu neizbrisivim biljegom, zato se ne može više put primiti. Tako je crkva uvijek učila i u praksi prema tome se ravnala. Što je u općenitom dijelu rečeno za sakramentalni biljeg, vrijedi napose i ovdje. Samo spominjemo da biljeg, kojim potvrda bilježi dušu, nije drugi, različan od onog, kojim krst bilježi dušu. Krsni se biljeg ovdje samo popunjava i usavršava (intensivno i extensivno) prema biti i svrsi sakramenta potvrde. Ovo usavršenje u tom je, što je potvrdni biljeg zlamenje vojništva Kristovog, on je znak Krista kao vrhovnoga vojskovogje. U potvrdi prisižemo na stijeg Kristov i po toj prisezi dužni smo, da se borimo i neustrašivo ispovijedamo ime Isusovo.[1]

4. Da su se u staroj crkvi obično potvrdom dijelili i i izvanredni darovi Duha svetoga, rečeno je na drugom mjestu. (§ 32.) U ostalom vrlo je teško taj otajstveni pojav istumačiti i pravo ocijeniti. Sv. pismo, poimence apostol Pavao (1. Cor. 12—14.) govori o tim darovima vrlo nejasno i neodregjeno, jer se radilo o pojavima, koji su u apostolsko doba svima bili dobro poznati. Kasniji pako sv. oci ne govore jasnije, budući

[1] Dr. P. J. Münz (u „Katolik" Jan. Heft 1869. S. 55. ff.) dokazuje, da se obred „alapae" — pljuske, što ju biskup daje kod potvrde, upotrebljava istom od 10. stoljeća i da se oslanja na obred, kojim su se u srednjem vijeku po starogermanskom običaju stvarali vitezovi. Ona pljuska je dakle osjetljiva uspomena na dobivene opomene. Prema tomu, ono tumačenje, kao da pljuska ima značiti, da potvrgjenik mora biti pripravan poradi imena Isusovog podnijeti svaku sramotu i poniženje, *povjesnički* nebi bilo opravdano.

da su ti pojavi u njihovo doba općenito već prestali. Sv. Augustin zove ih: signa tempori opportuna, pa o svrsi kao i o prestanku njihovom ovako se izjavljuje: „Neque enim temporalibus seu visibilibus miraculis attestantibus modo datur Spiritus Sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et ecclesiae primordia dilatanda. Quis enim hoc nunc expectat, ut ii, quibus manus ad accipiendum spiritum sanctum imponitur, repente incipiant linguis loqui? Et invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus caritas infundi". (De Bapt. l. 3. c. 16.) To vrijedi u opće. Napose pako poznato je i ne može se nijekati, da u pojedinim slučajevima i krajevima, gdje se radi o tom, da se evangjelje istom proširi i osnuju kršćanske općine, dobivaju i danas još kršćanski propovjednici ta charismata — samo su to danas sporadički pojavi.

Bilješka. Sv. pismo sve učine sakramenta potvrde, kako smo ih redom izbrojili, jednom riječi obuhvata i kaže: polaganjem ruku daje se i prima se Duh sveti. Sv. oci oslanjajući se na biblički način govorenja, zovu potvrdu per eminentiam: sacramentum Spiritus Sancti. Zašto? Prije svega, kao što smo već kazali, polaganjem ruku dijelili su se izvanredni darovi, kojih je početnik i djelitelj izravno Duh sveti, poradi čega ih i apostol zove: spiritualia, πνευματικά. Budući da su ti darovi očiti i vidivi bili, to je sasvim opravdano, da se je i sakramenat, po kojem su se oni dijelili, pripisivao istomu začetniku, komu su se pripisivali i oni darovi. Dalje potvrda usavršava i popunjava kršćanina; Duh pako sveti je (per apropriationem) u redu božanskih osoba onaj, koji posvećuje, usavršava i završava, causa consummativa, αἰτία τελειωτική. Zato se potvrdna milost napose pripisuje Duhu svetomu. Potvrda je dakle kao što škola kaže, in sensu specialissimo sakramenat Duha svetoga, dočim su sensu speciali i krst i sv. red sakramenti Duha svetoga, jer se njemu takogjer sakramentalni biljeg napose pripisuje; sensu pako generali pripisuju se svi sakramenti Duhu svetomu, jer on je začetnik svih milosti.

Glava treća.

Euharistia.

1. članak.

Uvod.

§. 37.

Znamenitost i ime sakramenta euharistije.

1. Euharistia daleko nadvisuje sve ostale sakramente i svojom svetošću i obiljem milosti Božje, koju dijeli ljudima. Euharistia jest sakramenat tijela i krvi Gospodinove pod prilikama kruha i vina, naregjena, da nam bude duhovna hrana naših duša i da se u njoj Isus Krist nekrvnim načinom nebeskomu ocu prikazuje, kao što se je nekoč krvnim načinom žrtvovao na drvetu križa. Otale se već razabire, da je sva izvrsnost oltarskog sakramenta u tom, što je u njem u istini i zbilja prisutan naš Gospodin Isus Krist, pravi Bog i pravi čovjek, pod vidivim spodobama kruha i vina. Euharistia se prema tome razlikuje od svih ostalih sakramenata, što je u njoj sam Isus Krist početnik milosti, dočim je u ostalim sakramentima samo milost, ovdje je vis sanctificandi, ondje sanctitatis auctor. Zato se u oltarskom sakramentu dobivaju sve milosti u punom obilju prema onomu, što apostol Pavao Rimlj. 8. 32. piše: „Koji dakle svoga sina ne poštedje, nego ga predade za sve nas, kako dakle da nam s njim sve ne daruje". Ako je u euharistiji poslije blagoslova kruha i vina u istinu i zbilja prisutan Isus Krist, onda treba priznati, da je Isus Krist ondje prisutan i prije i poslije blagovanja, dočim svi ostali sakramenti imaju posvećujuću moć istom onda, kad ih primamo. „Reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; ast in eucharistia sanctitatis auctor ante usum est". (Trid. sess. 18. cap. 3.) Ostali su sakramenti nosioci i sredstva milosti samo u času, kad se

primaju „cum quis illis utitur“. Prije ili poslije porabe nema ništa od sakramenta; samo je tu naravski elemenat, koji je u najboljem slučaju od crkve blagosovljen, ali bez svrhunaravskog znamenovanja; naravski elemenat postaje sredstvo milosti istom kad se s njim čovjek služi. Drugčije je to u oltarskom sakramentu. U njem je ne samo u času, kad se tko s njim služi — in usu — nego i prije — ante usum — u opće nezavisno od porabe, dakle: extra usum, prisutna bit tijela Gospodnjega. Oltarski sakramenat je trajno, sveudiljno svetotajstvo. Na toj se istini osniva u našoj crkvi bogoštovni čin klanjanja, adoratio; prisutnost Boga živoga daje našim crkvama i oltarima pravu svetost i sve znamenovanje. — Izvrsnost oltarskog otajstva nadalje je i u tom, što je ono tako naregjeno, da dočim se sakramenat obavlja, zajedno se prikazuje Bogu prava žrtva novoga zavjeta. Euharistia je prava žrtva i zato je ona središte vaskolikog bogoštovlja naše crkve. Od nje dobivaju službenici Kristovi svoje značajno obilježje i pravo svoje dostojanstvo. Bez žrtve ne bi bilo u crkvi svećenika; bez nje su službenici crkve prosti i jednostavni propovjednici — praedicatores. Otale se razabire zašto su svi ostali sakramenti u bližoj ili daljnoj svezi s euharistijom. Kao što je u naravskom redu u tijesnom savezu rogjenje, jačanje i hrana, tako je i u svrhunaravskom redu. U krstu se ragjamo, potvrda nas jača, euharistia nas hrani. Zato su se ova tri sakramenta u staroj crkvi zajedno dijelila. Pokora i posljedna pomast redovito se završuju s oltarskim sakramentom; i sv. red je u najbližoj svezi s ovim otajstvom, jer se u njem dobiva vlast dogotavljati euharistiju; ženidba bi se po želji crkve takogjer imala sklapati pod sv. misom. Ali još nešto više. Buduć da je euharistia prava žrtva, to ona nastavlja djelo otkupljenja, poimence nastavlja djelo vrhovnog svećenika Krista, i tako sveudilj ponavljajući nekrvnim načinom pravu žrtvu Kristovu, ona ju sveudilj održava i do nas dovodi milost otkupljenja. Stoga se svi sakramenti oslanjaju na euharistiju i od nje dobivaju svoje znamenovanje u svrhunaravskom redu spasenja, jer iz nje kao iz obilna vrela crpaju svoju snagu. Zato se ona punim pravom

drži za sunce, središte i srce spasonosnog zavoda — crkve — što ga je Krist osnovao, da se u njem ljudi posvećuju i spasavaju. Bez euharistije nije moguće pomisliti crkvu u katoličkom smislu, u njoj bo imamo i osobu i djelo Kristovo za sva vremena i sve ljude megju nama živo i djelotvorno sačuvano. Poradi toga tijesnoga saveza euharistije s Kristovom crkvom zovemo i jedno i drugo: corpus Domini, crkva je corpus Domini mysticum, euharistia: corpus domini reale.[1]

2. Budući da je euharistia tako uzvišena nad ostale sakramente i jer u sebi nosi obilje milosti Božje, nije čudo da ona u crkvenom govoru ima mnoga i razna imena, kojima je crkva htjela da istakne sa svake strane njezinu izvrsnost, koja se ne da jednim imenom izcrpsti. Navest ćemo samo ponajglavnija i najobičnija. I sa dogmatičkog gledišta nisu imena bez svakog znamenovanja, jer se iz njih može u jezgri naučiti poglavite istine za naš sakramenat.

a) Najstarije ime za euharistiju svakako je: lomljenje kruha, fractio panis, κλάσισ τοῦ ἄρτου. Ime je uzeto iz biblije gdje se kaže (Dj. Ap. 2. 42. i 46.; 20. 7. i 11.) da su se vjernici sabirali na lomljenje kruha. Tako ju i apostol Pavao zove (1. Kor. 10. 16.) „Kruh što ga lomimo zar nije zajedništvo tijela Kristova?“ Evangjeliste bo izvješćujući o naregjenju euharistije kažu, da je Gospodin uzeo kruh u svoje ruke i *prelomio* ga i dao učenicima; ovo ime ipak nije općenito prihvaćeno. Isto se tako na naregjenje oslanjaju imena: coena, s epitetima: Dei ili Dominica, coeleste prandium, nebeska gozba; stol Gospodnji, mensa dominica, δεῖπνον κυριακόν, τράπεζα δεσποτική, τοῦ Ηριστοῦ.

b) Od naregjenja uzeto je svečano i redovito ime za taj sakramenat: euharistia, čita bo se u evangjeoskom izvještaju, da je Gospodin εὐχαριστήσας, *hvalu davši Bogu*[2] naredio presveti sakramenat svoga tijela. Budući da se u izvještaju kod Marka (14. 22.) spominje εὐλογήσας, benedixit, a liturgija

[1] Oswald l. c. 301. sld.

[2] Luk. 22. 19.

spaja u jedno: gratias agens benedixit, zato se oba imena: euharistia i euhologia upotrebljavaju za ovaj sakramenat. Sv. Pavao misli na naš sakramenat kad veli: kalež blagoslova što ga blagoslivamo, ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν. U staroj se crkvi ipak redovito upotrebljavalo samo prvo ime: εὐχαριστία, ἄρτος ἐυχαριστηθεὶς, ποτήριον εὐχαριστηθὲν za ovaj sakramenat, dočim su se euhologije zvali oni žrtveni darovi vjernika, koji se nisu upotrebili za žrtvu, nego se poslije službe jednostavno blagosovljeni dijelili vjernicima. Tragovi toga običaja sačuvali su se i danas još u nekim pokrajinskim crkvama. Ovim dvama imenima blizu stoji i treće ime: agapa. Za pravo se je tako zvalo u drevnoj crkvi zajedničko blagovanje, a to je spočetka bilo prije službe Božje, a kasnije, kad se je pričest uzimala na tašte, poslije službe, na uspomenu zadnje večere, na kojoj je bilo naregjeno oltarno otajstvo. Budući da je to blagovanje bilo u savezu s euharističkom žrtvom, često se je to ime upotrebljavalo i za sam sakramenat, tako n. pr. sv. Ignacij (ad Smyrn. 8.) piše: Bez biskupa nije dozvoljeno niti krstiti, niti agape slaviti. Kasnije su te zajedničke gozbe poradi mnogih zloporaba ukinute.

c) Više dogmatičko znamenovanje imaju imena: tijelo i krv Gospodinova s raznim epitetima: corpus Domini, corpus Dominicum, corpus sanctum Domini, pretiosus sanguis, σῶμα κυρίου, σῶμα κυριακόν, ποτήριον ἁγίον, ἅιμα τιμίον. Nauk o pretvorbi opravdava i tumači ta imena. Budući pako da i poslije pretvorbe ostaju vanjske prilike kruha i vina, zove se euharistia i sakramenat kruha i vina ili sakramenat kaleža, sacramentum panis et calicis, calix benedictionis, sacramentum benedictionis.

d) Imena koja se protežu na žrtveni značaj euharistije jesu: mensa Domini, tako ju zove apostol Pavao u 1. Kor. 10. 21., gdje ju isporegjuje s poganskim žrtvama. Još jače istječe žrtveni značaj ime: oltarski sakramenat, sacramentum altaris. Ime to dolazi najprije kod sv. Augustina, ali već stariji sv. oci u savez dovode θυσία i θυσιαστήριον s euharistijom. Sabor Trientski, koji se u svojim odlukama više obazira na

bogoslovnu znanost i na način govorenja bogoslovskih škola, zove redovito ovaj sakramenat: euharistia; rimski pako katehizam, koji se obazira više na pučko tumačenje i svagdanji način govorenja, zove ga: sakramenat oltara. Tako se ustalio običaj, da ovo svetotajstvo u školama zovemo redovito euharistia; kad pako puku govorimo, neka mu bude ime: oltarski sakramenat.

e) Od poglavitog učina euharistije, u kojoj se združujemo s Isusom zove se: communio, participatio, κοινονία, ἕνωσις. I to ime oslanja se na bibliju: „et panis quam frangimus nonne participatio corporis Christi est? Calix benedictionis cui benedicimus nonne communicatio sanguinis Christi est?“ (1. Cor. 10. 16.) Za pričest je to i danas obično ime. Zove se i viaticum, jer se daje umirućim kao popudbina. Stim je u savezu ime, koje se upotrebljavalo u staroj crkvi (latinski i grčki) σύναξις, synaxin celebrare. Tertulijan izvodi ga od συν-αγω = colligere, sabirati, skupljati, jer su se naime kršćani skupljali na svetkovanje svetih tajna.

f) Nije čudo, da je crkva najsvetije i čudno svetotajstvo raznim pridjevcima opisivala, koji svjedoče duboko strahopočitanje, koje se je od početka izkazivalo u crkvi oltarnomu otajstvu. Ona ga zove: presveto, sanctissimum, sacramentum venerabile. Budući da su vjernici — kao što je to i naravno — strahom stupali k stolu Gospodnjem zvali su ga jednostavno: horrendum sacramentum. Tomu odgovaraju imena u grčkoj crkvi: ἅγιον, ἅγια, μυστήριον, μυστήρια bez pridjevka, kao da se kaže: per eminentiam svete tajne; i kod nas se kaže jednostavno: svetotajstvo. Dolazi to ime i s raznim pridjevcima: μιστήρια ἅγια, δεῖα, ἱερὰ itd. — Simbolička zlamenja oltarskoga sakramenta bijahu u drevnoj crkvi najprije riba, piscis, (piscis mysticus); riba je bila symbol Krista u opće, pa zato napose i u oltarskom sakramentu. Kao symbol našeg svetotajstva spominje se još: žareći ugljen. Kako on znači naš sakramenat tumači Gabriel iz Philadelfije (de coena cap. 1.) „Kao što žareći ugljen sastoji iz dvije biti, ali je ipak brojem jedan, tako je i pretvoreni kruh jedan, koji sastoji iz dvije biti, iz bo-

žanstva i tijela Gospodnjega“. Kao što ostala otajstva, tako je i euharistia imala u starom zakonu slike, koje su ju sbližega ili iz daljega naznačivale. U koliko je u njoj vanjski znak kruha i vina, bili su njezini typovi u starom zavjetu: kruh i vino, što ih je prikazao Melikizedek (Gen. 14. 18.), izloženi hljebovi — panes propositionis (Lev. 24. 5.), hljeb na ugljenu pečen, što ga je jeo Ilija i njim okrepljen popeo se na brdo Horeb (panis subcinericius III. Reg. 19. 6.) U koliko je u euharistiji tijelo i krv Gospodinova, naznačivali su ju sve žrtve staroga zakona. Učine njezine naznačivala je mana. Ponajglavnija pako slika euharistije je: vazmeni jaganjac; on bo nije samo u slici pokazivao Krista kao žrtvu nego i kao hranu, jer se je jaganac morao i žrtvovati i blagovati. Bezkvasni kruh poimence kao materiju euharistie u slici je naznačivao bezkvasni hljeb, što su ga Izrajelci blagovali uz vazmeno jagnje.

2. članak.

Prisutnost pravoga tijela Isusa Krista u sakramentu euharistije.

§. 38.

Isus Krist je u euharistiji u istini, stvarno i bitno prisutan. Dokazuje se iz sv. pisma.

1. Temeljna je istina, na kojoj se osniva sva izvrsnost i znamenitost euharistije i iz koje kao iz vrela izviru svi ostali dogmati katoličke crkve za ovaj sakramenat, da je u euharistiji u istini prisutan sam Isus Krist, isti koji je rogjen od Marije Djevice, mučen, propet, isti koji je uskrsnuo od mrtvih i sada sjedi ob desnu Boga Oca u nebesima, cijela njegova osoba, Bog-čovjek, Božanstvo i čovječanstvo sa svim bitnim svojim dijelovima, s dušom i tijelom. Tako je to crkva naročito definirala na Trientskom saboru sess. 13. cap. 1.: „Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum Nostrum Jesum Christum verum deum atque hominem vere, realiter et substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri“. A u dotičnom kanonu (1.) ovako osugjuje krivu nauku protivnika: „Si quis negaverit, in sanctissimae eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Jesu Christi ac perinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute, anathema sit“. Kao što se otale razabire crkva je zabacila krivo shvatanje onih, koji su htjeli makar da na koji način zaniječu stvarnu prisutnost i na mjesto stvarne da postave umišljenu — budi slikovnu, budi dinamičku isto je, jer svaka druga prisutnost osim stvarne jednako se protivi katoličkomu dogmatu. Crkva dakle uči, da je u euharistiji Isus prisutan u istini (vere) a nije ondje samo kao u znaku ili slici (ut in signo et figura); u euharistiji imamo u istini prisutnoga Isusa Krista, a ne samo znak ili sliku njegovu. Prisutnost je to prava i stvarna (realiter) a ne samo umišljena ili duhovna, Isus je ondje zbilja prisutan, a ne kao da mi samo to tako vjerujemo, on je ondje nezavisno od našega vjerovanja. Isus je napokon bitno u euharistiji prisutan (substantialiter), jer je u sakramentu upravo bit njegovog tijela i bit njegove krvi, a nije možda ondje samo njegova snaga ili milost. S tijelom je prisutna i njegova duša, jer ona je sastavni bitni dio čovječje naravi, i božanstvo, koje se hypostatski sjedinjeno ne da rastaviti od njegove čovječje naravi, dakle cio Krist sa hypostatski sjedinjenom božanskom i čovječanskom naravi.

Kanon Trientski prije svega nišani na novotare XVI. stoljeća. Luther je sam, istina, još učio, da je u euharistiji prisutno u istini tijelo i krv Gospodinova, jer je na to, po vlastitom priznanju, prisiljen bio jasnim riječima Isusovima, koji je rekao: ovo jest moje tijelo. Ali njegov pomoćnik dr. Carolostadius isto tako kao i Zwingli, Oecolampadius i Calvin[1]

[1] Teško je točno odrediti, što je u istinu Calvin učio. On sam naglasuje, da je udario srednjim putem izmegju Lutera, koji je branio pravu prisutnost, i Zwinglia koji je učio slikovnu. Toliko je sigurno, da je po-

izrijekom su to pobijali, učeći da je u euharistiji samo slika, znak, koji samo naznačuje i kao u slici pokazuje tijelo Isusovo. Prema tome tijelo Gospodinovo nije u istini ondje prisutno, nego samo kao u znaku i zato se u pričesti ne združujemo s tijelom Gosp. zbilja, nego samo duhovnim načinom po vjeri, koliko naime vjerujemo, da je u euharistiji tijelo prisutno, ili najviše toliko, koliko je ondje prisutna milost Isusova.[1] U crkvenoj povjesti zovu se svi krivovjerci, koji su pobijali stvarnu i bitnu prisutnost tijela skupnim imenom: Sacramentariji.[2] — nisu bo u euharistiji ništa drugo priznavali, nego

---

ricao stvarnu i bitnu prisutnost tijela, a mjesto toga učio dinamičku, a to znači: kad primamo sv. pričest, odmah iz nje istječe i na nas utječe iz preobraženog tijela Gospodinovog u nebu, po osobitom djelovanju Duha svetoga, neka osobita snaga. Da Calvin poriče stvarnu prisutnost, svjedoči njegov najvjerniji učenik Beza kad veli: „A loco in quo coenam Domini celebramus, tam procul nunc abest Christi corpus, quam abest coelum a terra". Sr. A Bulsano l. c. p. 588.

[1] „Vinculum istius conjunctionis est Spiritus Sanctus, cujus nexu copulamur; et quidem veluti canalis, per quem quidquid Christus ipse et est, et habet, ad nos derivatur. Calvin. Lib 4. Inst. c. 17. §. 10.

[2] Anglikanci po Liturgiji koja je uvedena pod Eduardom VI., niječu stvarnu prisutnost, dočim razne liturgije pod Elizabetom ostavljaju svakomu na volju vjerovati u stvarnu ili slikovnu. Danas u Englezkoj ispovijedaju stvarnu prisutnost Puseite — koje danas općenito drže za kvasac katolištva. — U protivnike bitne prisutnosti Isusove ubrajaju se i Socinijani (današnji Unitarci), koji su prihvatili čistu Zvinglijevu nauku; Kvakeri koji uče, da je u drevnoj crkvi euharistia bila znak udioništvovanja na višem duhovnom životu Kristovom; danas je euharistia u crkvi, na koju idu samo savršeni, postala suvišna. — Stariji protivnici našega dogmata bijahu: Dokete i Katari; oni prvi dosljedno svojoj kristologičkoj bludnji poričući u Kristu pravo čovječje tijelo, nisu mogli vjerovati ni u prisutnost pravoga tijela u euharistiji; ovi drugi zaraženi dualističkim shvatanjem, jer su svaku materiju izvodili iz počela zloga, nisu ni u kruhu mogli vjerovati u realnu prisutnost tijela Boga i čovjeka. U red ovih zadnjih idu: Fraticeli, Pauliciani i Bogomili. Na temelju svojih revolucionarnih načela pobijajući crkvu i svećeništvo u njoj, zabacili su i svetu euharistiju: Henriciani i Petrobrusiani (12. stoljeće) Wicleff (14. stolj.) i Anabaptiste (16. stolj.) Ovim zadnjim bila je euharistia samo simbol megjusobne ljubavi Sr. Bellarm. de sacr. Euch. I. 1. Möhler Symbolik §. 35. 56. 60. 91. Sr. Simar l. c. p. 707.

goli vanjski *sakramentalni* znak. Sakramentariji ne slažu se megju sobom[1] u tumačenju prisutnosti, slažu se samo u tom, da svi uče, da riječi Isusove treba uzeti i tumačiti u prenesenom značenju. Za katolički nauk jednako je, da li se riječi Gospodinove imaju tumačiti slikovno (Zwingli) ili metonimički (Calvin), jer oboje se protivi katoličkom doslovnomu tumačenju.

Ovdje ćemo odmah spomenuti, da je i Luter, koji je spočetka bezuvjetno i odlučno branio stvarnu i bitnu prisutnost Isusovu, skoro napustio svoje mišljenje, te je za volju Sakramentara, da ih udobrovolji, stegnuo prisutnost Isusovu na *primanje*, učeći, da je Isus u istini prisutan u euharistiji samo u času, kad primamo pričest (in usu dum summitur), a nije ondje ni prije ni poslije pričesti (nec ante nec post usum). Dakako da je to Luterovo popušćanje dobro došlo Sakramentarima, a osobito Melanhtonu, koji je objeručke prihvatio taj nauk i stao ga dalje braniti, dokazivati i utvrgjivati, jer je odmah opazio, da će lako biti na osnovu te nauke iz crkve izbaciti misu i zapretiti klanjanje, a to su pod svaku cijenu htjeli polučiti. I polučili su; ali su tako svoje crkve ponizili na proste i jednostavne bogomolje — oratoria, u kojima nije Bog nikakovim izvrsnijim načinom prisutan, nego li je i u našim privatnim kućama. Zato je crkva i tu Luterovu bludnju najodrješitije osudila.

Proti navedenim krivovjercima dokazat ćemo katolički dogmat iz vrela svrhunaravske objave. U sv. pismu imamo zato tri vrste svjedočanstva: a) riječi obećanja; b) riječi naregjenja; c) riječi sv. Pavla apostola.

I. Riječi obećanja. Poznata je stvar, da su sve važnije zgode Isusovog života i sva važnija kršćanska otajstva u starom zakonu stranom proročkim riječim unaprijed obećana, stranom typičkim načinom u slikama pokazana. To je onaj vez, koji

---

[1] To im spočitava sam Luter: „Doctor Carolostadius ex his sacrosanctis vocabulis „Hoc est corpus meum" misere detorquet pronomen *hoc*; Zwinglius autem verbum substantivum *est* macerat; Oecolampadius nomen *corpus* torturae subjicit; alii totum textum excarnificant".

*

spaja oba zavjeta. Ono što je s početka iz daleka nagovješteno, sve se jasnije pokazuje, da se tako utre put samomu otajstvu. Osim toga, gdje se radi o tajnama i znamenitijim čudesima, koja je Gospodin nakanio na spasenje ljudi učiniti, običaje on naprijed svoje učenike upozoriti i opomenuti, da ih tako pripravi, da ih lakše prihvate. Tako je n. pr. prije nego je naredio krst, rekao: „Ako se tko ne preporodi iz vode i Duha svetoga, ne može unići u kraljevstvo nebesko“ (Iv. 3. 5.); prije nego je osugjen bio na smrt, više put unaprijed govori o svojoj muci i smrti: „Sin čovječji predat će se — i na smrt će ga osuditi i predat će ga poganima, da mu se rugaju i da ga biju i razapnu i treći dan uskrsnut će“. (Math. 20. 18.) Uzašašće svoje prorekao je. „Još malo i ne ćete me vidjeti i opet malo i vidjet ćete me, jer idem k Ocu“ (Iv. 16. 16); isto tako je unaprijed obećao i Duha svetoga: „I ja ću moliti Oca i dat će vam drugoga utješitelja, da bude s vama na vijek“. (Iv. 14. 16.) To pravilo vrijedi i za najuzvišeniju i najsvetiju tajnu novoga zavjeta. S početka u nejasnim slikama — mani i vazmenom jaganjcu megju ostalim — pokazana; — kasnije kad se približilo vrijeme, da sliku i sjenu zamijeni istina i stvar, naročito je obećana, da se tako priprave učenici i predbježno upozore, da je blizu vrijeme, gdje će se slike ispuniti. Izvanji pako izravni povod bio je ovaj. Kad su Žudije čudnim načinom — njih 5000 na broju — bili u pustinji s nekoliko hljebova nahranjeni, htjedoše Isusa za svoga kralja proglasiti, koga su i onako prema naopakom svome shvatanju iščekivali kao osloboditelja od zemaljskih i vremenitih zala i nepogoda. Isus znajući njihove misli, potajno je, prešavši preko jezera Tiberijadskog, otišao u Kafarnaum. Ondje ga Žudije sutradan u zbornici nagjoše. Znajući Isus, da nisu za njim došli od želje za istinom, nego od želje za kruhom, upotrebljava tu zgodu, da jih sjeti i opomene na drugi nebeski kruh, od kojega, ako se nasite, ne će više ogladnjeti. Ako je igdje zgode bilo, da Isus naprijed štogod kaže o euharistiji, to je ovdje bilo. Zato je Gospodin ne propušta, nego ju prihvaća i obećaje, da će im dati hranu nebesku. To je ono znamenito

mjesto, koje nam je zabilježio evangjelista Ivan pogl. 6., u kojem po jednoglasnom tumačenju katoličkih egsegeta Isus obećaje, da će svojim vjernicima dati svoje tijelo, (pŭt) za hranu, i krv svoju za piće. U tom govoru treba dobro razlikovati dva dijela. U prvom VI. 26—51. kao u predgovoru upućuje Gospodin mnoštvo, koje ima samo zemaljske želje, u opće na svrhunaravsku, duhovnu hranu, koju je nebeski Otac u njemu, Sinu čovječjemu i Spasitelju pripravio ljudima i koju treba blagovati duhovnim načinom, naime vjerujući u nj. Iza toga općenitoga obećanja Gospodin u daljnjem govoru obećaje, da će tijelo svoje dati, da se jede, i krv svoju, da se pije.

U drugom ovom dijelu govora red. 52—70. (po nekim već od 48. do kraja) govori Gospodin izvjesnije o nebeskoj hrani, za koju naročito kaže, da je njegova pŭt i njegova krv. Prem ako ima katoličkih bogoslova, koji bezobzirce na ona dva dijela uče, da Gospodin tečajem cijeloga govora već od redka 25. počevši, pa sve do kraja govori o euharistiji, to ipak velika većina kat. bogoslova — izmegju kojih bez sumnje za tumačenje Ivanovih riječih ide lovor-vijenac kardinalu Wiesemanu[1] — uči, da se izravno govori o euharistiji istom u ovom drugom dijelu. — Da bolje razumijemo i ocijeniti uzmognemo dokaze, koji se izvode iz toga govora, u kratko ćemo ga ovdje u cijelosti protumačiti.

Kad je mnoštvo nasićeno u pustinji sutradan našlo Isusa u Kafarnaumu, Isus znajući da su došli opet od želje da se nasite, kori ih: „Ne tražite me što čudesa vidjeste, nego što jedoste hljeba i nasitiste se“ (red. 26.); zato upotrebljava tu zgodu, da je uputi na izvrsniju hranu i kaže im: „Starajte se

[1] U bogoslovskim školama općenito se priznaje, da je najbolje uspjelo Wiesemanu izložiti biblički nauk o euharistiji, poimence o pravoj prisutnosti tijela u djelu: Lectures on the Eucharist. napose Lectures on the real presence L. 2. Isto se tako općenito priznaje da je najdublje i najtemeljitije školastičko djelo o euharistiji napisao kard. J. de Lugo S. J.: Tractatus de venerabili Eucharistiae sacramento. Od novijih bogoslova ide palma prvenstva bez sumnje kard. Franzellinu: Tractatus de ss. Eucharistiae Sacramento et sacrificio.

ne za jelo koje prolazi, nego za jelo koje ostaje za vječni život, koje će vam dati sin čovječji, jer ovoga potvrdi Otac Bog" (red. 27.) Na to Žudije pitaju, što da rade, da si pribave tu nebesku hranu, a Isus im odgovara, da treba da vjeruju u njega; na to Žudije traže od njega čudo spominjući čudesa što ih je Mojsije tvorio, koji je hranom s neba hranio kroz 40 godina oce njihove u pustinji. Isus odvraća: „zaista, zaista vam kažem: Mojsije ne dade vama hljeba s neba, nego vam Otac moj daje hljeb istiniti s neba" (redd. 32. 33.) Kad su pako Žudije od njega iskali, da im dade taj hljeb s neba, odgovara, da je on taj hljeb; „Ja sam hljeb života: koji k meni dolazi ne će ogladnjeti i koji u mene vjeruje ne će nikad ožednjeti". (red. 35.) Za tim spočituje im Isus nevjeru njihovu, a kad su stali na Isusa vikati što je rekao, da je on živi hljeb što je s neba sišao, iznovice potvrgjuje, da je on onaj nebeski hljeb koji treba blagovati, ako žele imati život vječni i tumači im kako se mora blagovati onaj hljeb nebeski, naime tako, da jedu njegovu pût, to jest ono tijelo, koje će se žrtvovati za spasenje ljudi: „Zaista, zaista vam kažem, koji vjeruje u mene, ima život vječni. Ja sam hljeb života. Ocevi vaši jedoše manu u pustinji i pomriješe. Ovo je hljeb koji silazi s neba: da koji od njega jede ne umre. Ja sam hljeb živi, koji sigje s neba; koji jede od ovoga hljeba, živjet će na vijek; i hljeb koji ću ja dati, tijelo je moje, koje ću dati za život svijeta" (redd. 47—52.)

Čuvši ovo Žudije stadoše se prepirati megjusobom pitajući, kako im Isus može dati tijelo svoje, da ga jedu; Isus pako na to još jasnije ponavlja, što je već prije rekao: „Zaista, zaista vam kažem: ako ne jedete tijela sina čovječjega i ne pijete krvi njegove, ne ćete imati života u sebi. Koji jede moje tijelo i pije moju krv ima život vječni i ja ću ga uskrisiti u posljednji dan; Jer je tijelo moje pravo jelo i krv pravo piće. Koji jede moje tijelo i pije moju krv, ostaje u meni i ja u njemu. Kao što me posla živi Otac i ja živim Oca radi; i koji jede mene i on će živjeti mene radi. Ovo je hljeb, koji sigje s neba: ne kao što vaši ocevi jedoše manu i pomriješe; koji jede hljeb ovaj živjet će u vijek". (s. 53—59.)

Gospodinove riječi smutiše neke i od njegovih učenika koji se za to tuže, da je tvrd njegov govor i da ga ne mogu razumjeti (red. 60.) zato ih Isus pita: „Zar vas ovo sabljažnjava? A kad budete vidili sina čovječjega, da odlazi gore, gdje je prije bio?" (62. 63.) hoće da ih pita: hoćete li i onda još misliti da je to nemoguće? Ovdje se Isus poziva na svoje božanstvo i buduće uzašašće, da potvrdi mogućnost i istinitost svoga obećanja, a zatim je uči, da stvar koju im obećaje, nije naravskoga nego svrhunaravskoga reda. U tom smislu kaže: „Duh je ono što oživljava; tijelo ne pomaže ništa. Riječi koje vam ja rekoh, duh su i život su". To će reći: puteni čovjek ne može shvatiti božja otajstva; Duh Sveti je, koji daje da se shvati njihov pravi smisao; ono što sam vam rekao riječi su duhovne, i zato ih mogu razumjeti samo oni, koji pomoćju svrhunaravske milosti Božje u mene vjeruju; stoga dodaje: „Zato vam rekoh, da nitko ne može doći k meni, ako mu ne bude dano od oca mojega (r. 65.) Kad je vidio da ga poradi toga otajstvenog nauka mnogi i od učenika ostavljaju, pušta ih neka idu, pa se obraća apostolima i pita ih, hoće li ga i oni (radi toga, što im je teško razumjeti njegove riječi) ostaviti „zar ćete i vi otići? (red. 67.) Tada mjesto sviju odgovara Petar: „Gospodine komu da idemo? Ti imaš riječi vječnoga života".

Tko pozorno čita i prati govor Gospodinov, ne može a da ne opazi, da je razlika u načinu kako Gospodin govori iz početka u red. 25—51. i kako govori kasnije u red. 52—69. Istina, predmet cijeloga govora je isti naime duhovna hrana, koju po načinu hebrejskog govorenja (to vrijedi i za naše) zove „hljeb"; ali Isus ne govori o toj duhovnoj hrani tečajem cijeloga govora u istom smislu i na isti način. Zato punim pravom katolički bogoslovi u navedenom govoru razlikuju dva dijela. Prvi kao što rekosmo, proteže se od red. 25—51. a drugi od r. 52—69. Oba dijela su u savezu i iz obadva probija jedna misao. Savez je u tom što Isus zgodno prelazi od duhovne

hrane, za koju kaže da je vjera, k duhovnoj hrani, za koju kaže, da je tijelo njegovo. Jedinstvenost pako misli je u tom, što tjelesnoj hrani kojom je nahranio mnoštvo u pustinji, u oprijeku stavlja duhovnu hranu, naime vjeru u sebe i blagovanje svoga tijela. Razlika se pako izmegju jednoga dijela i drugoga istječe samim slogom i pojedinim riječima i pridjevcima. U prvom dijelu zove se hrana jednostavno „hljeb", u drugom: „tijelo sina čovječjega"; ondje kaže spasitelj, da je on sâm nebeski hljeb, ovdje se govori o blagovanju tijela i pilu krvi, dočim se u prvom dijelu nigdje ne spominje „jesti", u drugom se više puta govori o jelu i pilu. Izrazi su u drugom dijelu očevidno konkretniji, pa od sebe upućuju, da se ovaj dio govora ima uzeti u doslovnom smislu.

Katoličkoj egsegesi je do toga, da izvjesnim razlozima dokaže, da ovaj drugi dio govora treba uzeti u doslovnom smislu, dosljedno, da ovdje Gospodin obećaje dati pravo tijelo svoje za hranu i pravu svoju krv za piće. Razlozi pako koji to potvrgjuju jesu ovi:

a) Slikovni govor ne smije nikad biti samovoljan, nego se mora obazirati i ravnati po općenitom načinu govorenja; u protivnom bo slučaju ne bi slušatelji nikako mogli shvatiti pravi smisao. Rečenice pako „jesti tijelo" i „piti krv" nečiju u prenesenom smislu po načinu bibličkoga (kao i našega) govorenja, mogu samo značiti: nekoga proganjati, zlostavljati ili mučiti. Kad nam tko jako dodijava kažemo za njega, da nam krv ispija. Takov pako smisao jamačno ne dopušta slog Isusovog govora, jer ondje se o protivnom govori, o združenju s Isusom u ljubavi, koje združenje je zalog života vječnoga. Zato riječi Gospodinove „ako ne budete blagovali tijela sina čovječjega i pili njegove krvi" treba uzeti u doslovnom smislu.

b) Obećanje Gospodinovo, da će „dati tijelo svoje za hranu i krv svoju za piće" ne mogu se tumačiti u prenesenom smislu za vjeru u njega, jer ovdje se govori o hljebu što će im ga istom Isus dati, vjeru pako već je bio Gospodin donio i već ju traži kao uvjet, ako žele imati život vječni; osim toga za

vjeru se uvijek u sv. pismu kaže, da ju daje Otac, kruh pako što se obećaje, dat će Spasitelj.

c) Svi su slušatelji Gospodina razumjeli u doslovnom smislu. Tako su najprije razumjeli Žudije, zato drže, da je to nemoguće i u čudu se pitaju „kako nam može dati tijelo svoje da ga jedemo". (r. 53.) Tako su ga razumjeli i učenici i zato se i oni tuže, da je tvrd njegov govor i mnogi ga ostavljaju. (r. 57.) A isto tako ga razumiju i apostoli, jer na njegovo pitanje „hoćete li i vi otići" odgovara sv. Petar mjesto svih „Gospodine kamo da idemo? Ti imaš riječi života vječnoga?" jer znadu, da je on Sin Boga živoga. (r. 70.) Svi dakle slušatelji razumiju riječi Gospodinove u doslovnom smislu, a on ipak niti ne opoziva, niti ne tumači svojih riječi, kao što je to inače običavao činiti, kad su ga slušatelji krivo shvatili. Ovdje bi to tim sigurnije bio učinio, jer se je doslovni smisao od sebe slušateljima nugjao i jer je doslovni smisao, što su ga slušatelji shvatili povod dao, da su ga stali učenici njegovi ostavljati, a Žudije stali vikati i prigovarati. Gospodin pako, ne samo da nije ispravio njihovo shvatanje, i umirio ih kad su se megjusobno u čudu pitali „kako da nam ovaj može dati tijelo svoje, da ga jedemo", a to je mogao lako učiniti rekavši, da on govori o duhovnom blagovanju, naime o vjeri u sebe; ali ne samo da toga nije učinio, nego još odlučnije opetuje, da je tijelo njegovo prava hrana, a krv njegova pravo piće. I kad je tako sa svake strane, rek bih, osigurao doslovni smisao svojih riječi, obraća se apostolima i nježno ih pita: hoćete li me i vi ostaviti? Pitanje to znači: ako i vas smućuje moj govor i ako bi me htjeli poradi toga i vi ostaviti, ja vam ne mogu pomoći, jer tako se ima ta stvar: „tijelo je moje prava hrana i krv pravo piće". Kad Gospodin dodaje (r. 64.) da je „duh koji oživljava, a put ne koristi ništa" i „moje riječi su duh i život", ne će tim da kaže, da njegove riječi znače duhovno blagovanje, dakle da se moraju uzeti u prenesenom smislu, nego po načinu bibličkoga govorenja „duh" kad se stavlja u oprjeku „pùti" uvijek znači: moralnu spremnost čovjeka.

Prema tome htio je Gospodin da kaže: puteni, zemaljskim željama i mislima nadahnut čovjek ne može pravo moje riječi razumjeti, zato treba da ima duhovno oko višeg spoznanja, ovo je jedino u stanju, da zaroni u doboko značenje riječi. Tim je dakle Isus htio da upozori, da se njegove riječi nemaju onako uzeti, kao što su ju razumjeli Kafarnaumski židovi, koji su mislili, da će im Isus od svoga živoga tijela dati blagovati, a nije htio kazati, da se njegove riječi nemaju uzeti u doslovnom smislu, u kojem znače blagovanje pravoga njegovoga tijela Kafarnaiti dakako, misleći samo na tjelesnu hranu, nisu mogli shvatiti pravoga smisla Isusovih riječi i to je valjda bio uzrok, za što im nije Gospodin pobliže protumačio način, kako on misli svoje obećanje ispuniti. Učinio je to po svoj prilici u užem krugu apostola, kojim je istumačio, da će on svoje obećanje ispuniti tako, da će sakramenat narediti, u kom će pod prilikama kruha i vina, ostavit nam pravo svoje tijelo, da ga jedemo i pravu svoju krv, da ju pijemo. Da je to Gospodin već onom zgodom učinio, ili kasnije, ali svakako prije nego je naredio euharistiju, zato je vjerojatno, jer apostoli kod zadnje večere, kad im je pod prilikom kruha dao svoje tijelo, nisu iznenagjeni, drže se kao da im je stvar poznata, ne pitaju ništa i ne čude se, nego pripravni primaju što im daje i jednostavno vjeruju ono što im kaže: „ovo je moje tijelo".

Bilješka. Riječi obećanja ne govore izravno o *sakramentu* euharistije, nego samo izriču misao sakramenta. U riječima bo obećanja nema ni spomena o vanjskim znakovima, pod kojima je Gospodin odlučio euharistiju narediti. Spominje se, istina, „kruh" ali ne u odregjenom i posebnom značenju te riječi, nego u općenitom, u kojem po načinu svagdašnjega govorenja kruh znači isto što i hrana, ili u opće sve što nam je potrebno za uzdržavanje života. Gospodin dakle kod Ivana 6. u opće obećaje, da će nam dati svoje tijelo za hranu i krv za piće — gdje, kako i kada će svoje obećanje ispuniti, ondje još ne kaže. Ali i to je dosta za našu stvar. Jer ako se obećanje ono ima uzeti u doslovnom smislu, kao što smo to dokazali, onda otale slijedi, da je ondje, gdje je Gospodin ispunio svoje obećanje, u istinu prisutno pravo njegovo tijelo i prava njegova krv. Da je pako Isus ispunio svoje obećanje na zadnjoj večeri sasvim je sigurno. Jer ako ga ondje nije ispunio, onda ga u opće nije ni ispunio, jer u novom zavjetu nema ni jedne zgode, za koju bi se makar iz daleka moglo misliti, da je ondje Isus ispunio obećanje. — Ako se dakle u riječima Ivanovim i ne obećaje izravno i jasno sakramenat euharistije, to su one ipak u tijesnom savezu s njim. To nam potvrgjuje još jedan vanjski razlog. Evangjelista Ivan, apostol koga je Gospodin osobito ljubio, ne pripovijeda nam naregjenje oltarskog sakramenta. Ako riječi obećanja nisu u nikakvom savezu s oltarskim sakramentom, onda apostol ljubavi, nigdje ni jednom riječcom ne spominje sakramenta, u kom nam je Gospodin ostavio osobiti zalog svoje božanske ljubavi. Budući da se to ne može misliti, moramo priznati, da su riječi Ivanove (6.) u savezu sa sakramentom euharistije. Istina, nemamo autentičkog tumačenja za ovo mjesto, jer prem ako se sabor Trientski i sam poziva na Ivanove riječi kad govori o pričesti pod jednom prilikom (sess. 21.), to ipak na predlog nekih prisutnih biskupa[1] ondje izrijekom za govor Isusov kaže: „Utcunque juxta varias s. Patrum et Doctorum interpretationes intelligatur". Otale se razabire, da sabor nije htio dogmatičkom izvjesnošću odlučiti, da se *mora vjerovati,* da su Ivanove riječi u savezu sa sakramentalnim blagovanjem tijela i krvi Isusove, i da se ne smiju tumačiti u prenesenom smislu, u kojem naznačuju duhovno blagovanje u sakramentu krsta, kad se ulijeva posvećujuća milost. To ipak ne smeta, da katolici tumače, radi izvjesnih razloga koje smo naveli, Isusove riječi u doslovnom smislu, koga se drži i sam sabor i potvrgjuje ga rimski katehizam, a prije njih složno svi sv. oci. Samo malo ih je bilo, koji su u svoje doba i alegorički tumačili spomenute riječi kao n. pr. Kliment, Origen i sam sv. Augustin; ali ovi i inače vole riječi sv. pisma alegorički i mystički tumačiti. Oni ipak (to osobito vrijedi za sv. Augustina) ne zabranjuju doslovnog tumačenja,

[1] Poimence su to tražili: Jacobus Maria Sala episcopus Vivariensis, i Guerrerius Archiepiscopus Granatensis.

nego uz to običavaju pojedina poglavlja tumačiti i u prenosenom smislu, jer znaju, da sv. pismo osim doslovnog vrlo često ima i mystičko značenje.

II. Riječi naregjenja. Iz riječi naregjenja može se nepobitno i očevidno dokazati, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo i prava krv Isusova.

O naregjenju euharistije izvješćuju tri evangjeliste: Matej[1] Marko[2] i Luka[3] i apostol Pavao u prvoj poslanici Korinćanima.[4] Svi se izvjestitelji u glavnom slažu, razilaze se samo u pojedinim riječima. Može se ipak opaziti, da se dva i dva i u samim riječima slažu: Matej i Marko, pa onda Luka i Pavao. U bogoslovskoj literaturi zove se obično izvještaj prve dvojice Petrov — relatio Petrina, a potonje dvojice izvještaj Pavlov — relatio Paulina i to zato, jer je Marko bio tumač Petrov, a Luka pratilac Pavlov. Riječi, kojima se u misi pretvaraju kruh i vino, ne slažu se potpuno s nijednim bibličkim izvještajem; ali u bitnosti nema ni tud nikakve razlike. Riječi, iz kojih se izravno dokazuje naš dogmat, u kratko su ove: ovo je tijelo moje; hoc est corpus meum, τοῦτο ἐστι τὸ σῶμά μου; ovo je krv moja — hic est sanguis meus, τοῦτο ἐστι τὸ αἷμά μου. Dokazat ćemo u slijedećem izlaganju, da riječi naregjenja treba uzeti u doslovnom smislu. Ako ima izvjesnih razloga, koji sigurno potvrgjuju, da one riječi treba uzeti u doslovnom smislu, onda samo od sebe slijedi, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo i prava krv Gospodinova. Najjači dokaz katoličke crkve koja uči, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo Isusovo u tom je, što on nije drugo, nego naravsko i jednostavno tumačenje Isusovih riječi, dočim krivovjerci da podmetnu preneseni smisao i prema tome da uzmognu poreći stvarnu i pravu prisutnost Isusovu u sakramentu, na sto i sto načina silom natežu i izvraćaju jasne i razgovjetne riječi naregjenja. Katolici ispovijedaju prisutnost pravoga tijela u euharistiji, jer jednostavno vjeruju, da je Isus svemoguć i istinit,

[1] 26. 26—28.
[2] 14. 22—24.
[3] 22. 19—23.
[4] 1. Cor. 11. 23—25.

koji kaže: ovo je tijelo moje. Akatolici, koji kažu, da nije u sakramentu prisutno pravo tijelo, ne vjeruju u njegovu istinitost, zato se muče, kako će po sebi jasne njegove riječi izvrnuti. Već jedina ta okolnost sama od sebe svjedoči i pokazuje na kojoj je strani potpuna istina.

Glavno pravilo, koga se valja držati u tumačenju sv. pisma, kao i u opće tugjega govora, ako želiš, da shvatiš pravi smisao jest, da treba riječi uzeti u doslovnom smislu i da je slobodno od toga smisla samo onda otstupiti, ako bi otale slijedio očevidan nesmisao ili gotovo protuslovlje, ili ako izvjesni razlozi budi iz samih riječi, budi iz sloga i saveza njihovog to očevidno iziskuju. U riječima pako naregjenja nema ničesa, što bi iziskivalo, da se otstupi od doslovnog smisla, valja se dakle držati onog pravila i riječi tumačiti u doslovnom smislu. Ako taj smisao i iziskuje izravni Božji utjecaj, to zato još nije slobodno poradi toga uzroka riječi tumačiti u prenesenom smislu, jer bi onda valjalo sva ona biblička mjesta, u kojima se govori o čudesima i otajstvima isto tako tumačiti u prenesenom smislu, kao što to i čine svi oni, koji u opće niječu svrhunaravski red i hoće da sve razumiju svjetlom naravskog razuma. S tima dakako nemamo ovdje posla, jer oni unaprijed već zabacuju i poriču mogućnost čudesa i otajstva, pa zato moraju dosljedno sve izjave sv. pisma, koje se oslanjaju na čudesa, tumačiti u prenesenom smislu. Nama su ovdje pred očima oni, koji priznavajući svrhunaravsku objavu, nastoje dokazati izvjesnim razlozima, koje iznose iz samih riječi i njihovog saveza, da riječi naregjenja prema pravilima čovječjeg govorenja i prema pravilu, koga se ima držati u opće u tumačenju sv. pisma, treba uzeti u prenesenom smislu. Njima hoćemo da dokažemo, da tih izvjesnih razloga, ondje gdje ih oni vide, nema, pače da svi zakoni, i oni čovječjeg govorenja i oni tumačenja tugjih riječi, kao i drugi nutarnji — iz saveza govora, i iz vanjskih okolnosti uzeti, svakako iziskuju, da se riječi naregjenja nikako drukčije, nego u doslovnom značenju moraju uzeti i razumjeti. Pitamo dakle prije svega, ima li u samim riječima uzroka, poradi kojih bi je trebalo

uzeti u prenesenom, slikovnom značenju? Odlučno odgovaramo: nema.

Ako pazimo na zakone, koji u opće vrijede za govor ljudski, to opažamo, da ima stvari, koje svi onako shvataju i razumiju, kao što su one u sebi, a ne onako, kao da one nešto kao u znaku ili slici pokazuju. Ako bi dakle koji govornik takove stvari, koje naime svi uzimaju kao što su one nešto u sebi i po sebi, upotrebio kao znak ili sliku nečega, njegov bi govor bio nerazumljiv i morao bi svakako slušatelje zavesti u bludnju. Zato n. pr. bio bi govor nerazumljiv i nejasan, ako bi tko u sebi mislio: ovaj komadić hljeba je znak Mojsije, pa bi onda uzevši komad kruha u ruke i pokazujući ga slušateljima rekao: „evo ovo je Mojsija“. Nerazumljiv bi bio zato, jer se kruh po mišljenju i znanju svih ljudi uzima za ono, što je u sebi, a ne za znak ili sliku nečega. Nasuprot ima stvari, koje, ili po naravi svojoj (n. pr. slike i kipovi, stvari, koje je tko vidio u snu ili proročkom vigjenju); ili za koje se zna, da su u tu svrhu naregjene (kao što su to typovi staroga zavjeta); ili za koje se to očevidno vidi iz naravi i oblika govora (kao što je to u pričama i parabolama), svi uzimaju i razumiju kao znak nečega drugoga. Za ove stvari se ne pita, što su one u sebi, nego što one naznačuju. Po ovom pravilu čovječjeg govorenja, jasno je i razgovjetno kad tko pokazujući na sliku papinu kaže: ovo je Leon XIII.; ili na zemljopisnu kartu: ovo je Hrvatska. Po ovom istom pravilu, kaže se u sv. pismu: „sedam lijepih krava jesu sedam plodnih godina; ove četiri životinje jesu četiri kraljevstva; ili u tumačenju parabola: njiva jest svijet; dobro sjeme jesu sinovi kraljevstva; ili u tumačenju typova: Sara i Agar jesu dva zavjeta; pećina pako bijaše Krist.

Sada se pita mogu li se i riječi naregjenja: ovo je moje tijelo, po gore spomenutom pravilu uzeti i razumjeti u prenesenom smislu, kao ozgor navedeni primjeri? Ne mogu nikako i to zato ne, jer kruh i vino nisu ni po naravi svojoj, ni po općenito prihvaćenom običaju, ni po izvjesnom naregjenju znakovi ili slike nečega, pa zato jih svi za ono drže, što su u sebi, a ne pita nitko što one naznačuju. Da ne bude dakle govor Isus nerazumljiv i nespretan, treba riječi: ovo je tijelo moje, uzeti i razumjeti u doslovnom smislu. Ono dakle, što je Isus davao učenicima, bilo je tijelo njegovo, a nije bio znak ili slika njegovoga tijela.

Otale se razabire, kako je nespretno i nelogičko umovanje protivnika, kad hoće da dokažu, da isto tako treba riječi naregjenja slikovno tumačiti, kao navedene primjere, u kojima se spominju stvari, koje su već po naravi svojoj, po jasnom obliku i savezu govora, znakovi ili slike nečega. Istina, sličnost riječî i izrijekâ — paralelismus — pomaže nas, da lakše nagjemo i pogodimo pravi smisao, ali izmegju navedenih primjera i riječî naregjenja nema prave sličnosti ni u samim riječima ni u stvari samoj, osim ako ćeš sva ona mjesta držati za paralelna, u kojima dolazi glagol jest. Očevidno bo je, da je u onim primjerima subjekt znak ili slika nečega, a to se ne može kazati za riječi naregjenja. Kad se pako protivnici pozivaju na primjere, u kojima se slikovni smisao ne može izvesti iz saveza govora, nego je, kao što kažu, metaphora u samom glagolu *jest,* takogjer se varaju, jer ni ovdje nije slikovni smisao u samom glagolu, nego se on po drugom pravilu ljudskog govorenja iz saveza čitave izreke mora izvesti. Takvi je primjer — da barem jedan navedemo — kod sv. Pavla kad kaže: „Petra autem erat Christus“ (1. Cor. 10. 3.) Pećina — iz koje je Mojsija izbio u pustinji vodu — bijaše Krist; to će reći: pećina u pustinji naznačivaše, bijaše slika, znak Krista. Isto tako — kažu protivnici — treba razvezati i Isusove riječi: ovo jest moje tijelo, to će reći, ovo naznačuje, ovo jest slika ili znak mojega tijela. Tako se moraju, vele, razumjeti riječi Isusove, jer kao što je u Pavlovoj izreci, tako je i u Isusovoj slikovni smisao u samom glagolu *jest;* zato kao što treba Pavlove riječi uzeti u slikovnom smislu, isto tako valja uzeti i Isusove riječi. Da vidimo je li baš tako.

Pravilo logike zahtijeva, da u izreci ne može subjekt, ako je on odregjena stvar, biti gramatički predikat druge odregjene, od nje različne stvari, jer to bi značilo dvije različite stvari

pomiješati ili poistovetiti. Na primjer ne mogu reći: ova knjiga jest ona klupa. Ali ako se ipak u izreci dvije različite odregjene stvari tako gramatički svežu, da je jedna predikat druge, onda isto pravilo logike zahtijeva, da se u izreci ili subjekt ili predikat uzme u slikovnom značenju. Takvi primjer imamo u Pavlovoj izreci: Petra autem erat Christus. Petra — pećina ona u pustinji jest odregjena stvar; Krist je takogjer odregjena osoba (stvar), ove se dakle dvije odregjene stvari ne mogu u izreci poistovetiti, to jest, ne smiju se gramatički tako poredati, da jedna bude subjekt a druga predikat. Buduć pako da je to ipak učinjeno, zato po logičkom pravilu treba ili subjekt ili predikat uzeti u prenesenom smislu, — što ćeš od obojeg učiniti svejedno je. Dakle ćeš onu izreku ovako morati razriješiti: Pećina, ali ne ona kamena pećina u pustinji, nego duhovna pećina = jakost, snaga bijaše Krist; ili ovako: Pećina ona u pustinji bijaše Krist, ali ne osoba njegova, nego njegova jakost, njegova krjepost. Može li se to logičko pravilo uporaviti na riječi naregjenja; zahtijeva li i tud logičko pravilo, da se budi subjekt, budi predikat uzmu u prenesenom smislu? Ne zahtijeva. Da je Isus kazao: ovaj kruh je moje tijelo, onda bi bilo potrebno, da se po logičkom pravilu budi subjekt — ovaj kruh, budi predikat — tijelo moje, uzme u prenesenom smislu, jer bi u tom slučaju i u subjektu i predikatu bile dvije različite, za sebe odregjene stvari. Ali na sreću Isus nije tako rekao. U riječima naregjenja u subjektu i predikatu nema dvije odregjene stvari, koje se ne bi smjele poistovetiti; u riječima naregjenja poimence subjekt nije odregjena stvar, to je samo u predikatu. Isus je rekao *ovo*, τοῦτο, to je pako nešto neodregjeno; ovo što držim u rukama i što nije još odregjeno, odredit će se istom u predikatu, on će nam istom reći, što je ono, što drži Gospodin u rukama: ovo dakle nešto, što držim u ruci što je? ovo je tijelo moje. Značajno je za naše dokazivanje, što je u grčkom tekstu ἄρτος muškoga roda, a ipak se zaime upotrebljava u srednjem rodu, u kojem ima očevidno neodregjeno značenje. Ovaj bo τοῦτο uzeo ga ti u pridavničkom značenju, u kojem slučaju slaže se u rodu i broju sa samostavnikom, na koji se proteže,[1] ili ga ti uzeo u značenju samostavničkom u srednjem rodu,[2] svakako je njegovo značenje neodregjeno. Zato kod riječi naregjenja ne ište logičko pravilo, da se budi subjekt budi predikat uzme u slikovnom značenju.[3]

Ne možemo se napose osvrnuti na sve primjere, na koje se protivnici pozivaju, da iz njih, jer su tobože slični riječima naregjenja, dokažu, da se i riječi naregjenja kao i oni primjeri, moraju uzeti u prenesenom, slikovnom smislu. Nekoje ćemo samo navesti. Isus n. pr. kaže: ja sam trs, ja sam vrata; otac moj jest ratar; vi ste sol zemlje itd. Ali pitamo: zar su spomenuti primjeri slični (paralelni) riječima naregjenja? Zar je Gospodin kazao: ja sam kruh? ja sam vino? Očevidno je, da se u onim primjerima o Kristu, o ocu, o apostolima istječu nekoje vlastitosti, koje se osobito pokazuju i vide u onim ćutljivim stvarima: trsu, vratima, rataru, soli. Poznato bo je pravilo, koga se držimo u svagdanjem govoru, da, ako želimo istaknuti vlastitosti koje stvari ili osobe, onda običajemo zvati ju imenom one stvari ili osobe, u kojoj se one vlastitosti oso-

[1] U staroj latinštini često se upotrebljava pokazno zaime u tom značenju n. pr.: Haec est voluntas Dei, mjesto: hoc est voluntas Dei.

[2] U kojem značenju se ima za pravo uzeti, ne može se sigurno znati, jer je u grčkom tekstu i σῶμα i αἷμα srednjega roda.

[3] Mislimo da je suvišno pobijati prigovor protivnika koji kažu, da je kod naregjenja euharistije Isus kazao *est* mjesto *significat* zato, što tobože syro-kaldejsko narječje, kojim se je vjerojatno Gospodin služio, nema izraza za pojam: slike, znaka. Učeni kardinal Wiseman dokazao je (Horae syriacae p. 3—69. i Lect. VII. de Praesentia reali) da aramajički jezik ima za pojam slike 40—50 izraza. Syrski pisci dokazuju prisutnost pravoga tijela iz razlike, koja je izmegju riječi *est* i *significat*. Suvremenik i drug sv. Hrysostoma S. Maruthas Tangritensis ovako piše: ... Nam etiam Christus illud non appellavit typum aut figuram, sed: vere hoc est corpus meum, et hic est sanguis meus". Asseman. Bibl. Or. T. 1. p. 180. Hor. Syr. p. 60. U ostalom taj prigovor nikako ne vriedi barem za evangjeliste, koji su pisali grčki i za sv. Pavla, jer će i protivnici priznati, da barem grčki jezik ima na pretek izraza za pojam slike.

bitim načinom nalaze ili se ondje osobito istječu. Po tom pravilu zovemo n. pr. hrabroga čovjeka lavom, lukavoga lijom, zlobnoga zmijom, a kad to činimo svatko odmah zna, što hoćemo da kažemo. Na tom pravilu osnivaju se sve metafore i one nam čine govor jasnijim i razumljivijim. Zato su sasvim razumljive riječi Isusove: ja sam trs, vi ste loze; ja sam vrata. Tko riječi naregjenja hoće da postavi u isti red s onim primjerima, taj mora tvrditi, da ima u tijelu Isusovom očevidnih i svima poznatih vlastitosti, s kojima je htio Isus što življe i jasnije predočiti vlastitosti kruha. Tko će pako razborit to tvrditi? Otale se razabire, da nije metafora u samostavničkom glagolu *jest*, nego da se predikati, na koje se on proteže, moraju uzeti u prenesenom smislu. Osim toga očito se vidi, da su oni navedeni primjeri samo prispodobe, u kojima se stanovite stvari upotrebljavaju kao znakovi, i poradi toga i slog riječi i oblik govora zahtijeva, da se predikati tumače slikovno. „Njiva je svijet" mora se prema tome ovako razumjeti: u prispodobi spomenuta njiva slika je svijeta. Kod riječi naregjenja pako ništa ne odaje, da je ondje prispodoba, u kojoj se kruh upotrebljava kao slika, i zato se ondje po gramatičkom pravilu ne smije predikat uzeti u slikovnom smislu.[1]

Kad nas pako protivnici opominju, da ne trebamo toliko braniti doslovno značenje samostavničkog glagola *jest*, jer da

---

[1] Pozivaju se protivnici megju ostalim i na Ex. 12. 11. „Est enim Phase (id est transitus) Domini". To je osobito Zwingliev najjači dokaz, koga mu je jedne besanene noći, kad je promišljavao o riječima naregjenja, objavio duh, za koga sam ne zna da li je bio bijel ili crn. One riječi, tako umuje Zwingli i njegovi pristaše, očevidno nemaju drugi smisao nego: vazmeni jaganac, koga su Izraelci uz odregjene obrede blagovali, *jest*, to će reći, znači prolaz Gospodinov. Isto tako treba uzeti i riječi: ovo jest tijelo moje, to će reći, ovo znači moje tijelo. Kao što smo na drugim primjerima pokazali, da izmegju njih i riječi naregjenja nema sličnosti, tako je to i ovdje. Izraelci su dobro znali, da vazmeni jaganac nije bio prolaz Gospodinov, nego žrtva naregjena na uspomenu onog prolaza. Zato ne stoji, da se ovdje riječ *est* mora razvezati u: *znači*, jer vazmeno jagnje nije bio znak prolaza Gospodinova, nego žrtva za onaj prolaz; Est enim Phase Domini jednako je, kao da kažeš: agnus pasc. *est* sacrificium pro transitu (Phase) Domini.

u govoru Isusovom i nije bilo toga glagola, nego je Isus rekao: ovo — tijelo moje, kao što to potvrgjuje evangjelje Matejevo u prijevodu Pešito, u kojem se čita samo: „honau phagrj" = hoc corpus meum, odgovaramo, da katoličko dokazivanje ne gubi na snazi ništa, ako se onaj glagol ispusti, jer po našem izlaganju samostavnički glagol samo je jednostavni veznik, koji može kadkad sasvim i izostati, a da smisao ipak ostane isti. Jer u tom slučaju po zakonu gramatike i logike mora se on ondje misliti. Mi se ne borimo za tu riječcu, nego se samo ogragjujemo proti podmitanju značenja, koje joj daju protivnici, da je naime ondje *est* = *significat*.

b) Isto se dade dokazati iz samih riječi naregjenja, ako paziš na emphasu, kojom se istječe istovjetnost tijela euharističkog sa onim, što ga je imao Isus. To se pako istječe u originalu opetovanim spolnikom τὸ. Isus kaže: τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (Luc.); τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον. (Math.) To će reći: ovo što vam dajem da jedete, jest tijelo moje, isto što se za vas daje; ovo je krv moja, ista ona krv novoga zavjeta, ista ona krv što će se proliti za mnoge. Otale se razabire, da opetovanje spolnika upravo isključuje svaki preneseni smisao, a istječe, da je u euharistiji zaista prisutno ono isto tijelo Isusovo i ona ista krv, koja će se na križu proliti za spas svijeta. Na isto nas upućuju i pridjevi, koje se protežu na tijelo i krv. Luka kaže: corpus quod pro vobis datur (διδόμενον). Pavao: corpus quod pro vobis tradetur — po grčkom tekstu: quod pro vobis frangitur, κλώμενον. Za kalež čita se kod Mateja: Sanguis meus Novi T. qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum — ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; a kod Marka: Sanguis meus N. Testamenti, qui pro multis effundetur; kod Luke: In sanguine meo qui pro vobis fundetur. Po biblijskom načinu govorenja rečenice: dati se, predati se za nas, krv proliti na otpuštenje grijeha, mogu značiti samo pravo tijelo i pravu krv, krv koja se je žrtvovala Bogu za spasenje ljudi. Ono dakle što je Isus kod naregjenja euharistije dao apostolima, da jedu

*

i piju, bilo je pravo njegovo tijelo, koje se žrtvovalo na križu i prava njegova krv što ju je prolio za spasenje ljudi.

c) Gospodin je na zadnjoj večeri osnovao novi zavjet i posvetio ga svojom krvju, zato i kaže: ovo je krv moja novoga zavjeta (Math. Mark.) ili: ovaj je kalež novi zavjet u mojoj krvi (Luk.) Prije svega već samo to, što se radi o novom testamentu ili ugovoru, iziskuje, da unaprijed već očekujemo riječi u doslovnom smislu, jer tko je još upotrebljavao u oporuci riječi u slikovnom znamenovanju; tu se iziskuje, da se čim jasnije i točnije govori i zato nitko u testamentu ili u ugovoru ne upotrebljava metafore. Osim toga i stari zavjet posvetio se je pravom žrtvenom krvju, treba dakle da se i novi kao izvrsniji zakon posveti u pravoj žrtvenoj krvi, a ne u slici krvne žrtve. Da je naše izlaganje pravilno, dokazuje mjesto iz staroga zavjeta, koje radi o istoj stvari i govori skoro istim riječima. U knjizi Exoda 24. 8. čita se: A Mojsije uze krv i poškropi njom narod i reče: evo krv zavjeta, koji učini Gospod s vama, za sve riječi ove". U hebrejskom tekstu i u grčkom prijevodu čita se: *evo* krv zavjeta; u Vulgati pako: *ovo* je krv. Prema tom zaime *ovo* isto znači što i čestica *evo*, koja naznačuje, da je stvar, o kojoj se govori, u istinu prisutna; slobodno je dakle i u riječim naregjenja zamjeniti ju s pokaznom česticom *evo*, dakle: evo krv moja novoga zavjeta, te ona i ovdje pokazuje prisutnost krvi Isusove.

d) Isto se dokazuje iz vanjskih okolnosti i osoba pred kojima su riječi izrečene i osobe koja ih je izrekla.

Apostoli svjedoci tolikih čudesa, koje je Gospodin pred njima učinio, uvjereni su o njegovoj svemogućnosti i vjeruju, da je Sin Božji, zato oni vjeruju unaprijed na svaku njegovu riječ i ne pitajući i ne iztražujući, je li ono moguće ili ne. Upravo poradi toga i godinu dana prije naregjenja povjerovaše Gospodinu, kad im je obećao tijelo svoje dati da ga blaguju. Zudije mrmljaju i učenici se tuže, da mu je tvrd govor, oni ga pako u doslovnom smislu uzimaju i vjeruju, da će on to zaista i učiniti, jer znadu, da su kod njega „riječi života vječnoga". Ako imamo na umu tu spremnost apostola, onda je

jamačno i Gospodin morao predvidjeti, da će apostoli njegove riječi razumjeti u doslovnom smislu, koji im se je i onako od sebe nugjao. Kako da u toj spremnosti duše i dogju na slikovni smisao, koji se nije dao lako iz riječi izviti, jer je slika neobična, još nikad nečuvena. Znao je Gospodin, da apostoli vjerujući u nj, ne mogu njegove riječi u slikovnom smislu razumjeti, jer je znao i vidio, da bi oni istom onda mogli doći na misao, da se njegove riječi moraju uzeti u prenesenom smislu, kad bi počeli dvojiti o njegovoj svemogućnosti i kad bi izgubili u nj čvrstu vjeru, onu vjeru, koju je toliko put od njih tražio kao uvjet, pod kojim će jih držati za svoje učenike. Jer da dogju na preneseni smisao njegovih riječi, da se slože s nevjernim Židijama i s njima da pitaju: kako nam ovaj može dati tijelo svoje, da ga jedemo i krv svoju, da ju pijemo, ili barem da se slože s onim njegovim učenicima, koji su se stali u vjeri kolebati i zato počeli tužiti, da je tvrd njegov govor i tko da ga razumije, trebalo je, da prestanu vjerovati u svemogućnost svoga božanskog učitelja i počmu sa Židijama dvojiti, da on može ispuniti ono što obećaje. Ne treba zaboraviti, da su one riječi, riječi zakonodavca, s kojima naregjuje vječni zavjet, koji ima u crkvi njegovoj trajati do svršetka svijeta; da im u onim riječima otkriva svoju zadnju volju i ostavlja zalog svoje božanske ljubavi. Nije dakle uzroka, nema prilike, da Gospodin pred ovakovim učenicima, o onakvoj stvari, u onim okolnostima onako govori, kako će ga apostoli morati, i to ne poradi svoga neznanja niti s nevjere, nego upravo poradi toga, što čvrsto u njega vjeruju, krivo razumjeti. Tim manje je mogao Gospodin onako govoriti, jer bi bludnja, u koju su morali pasti, bila najgore i najpogibeljnije vrste — idolopoklonstvo; a u to bi morali pasti zavedeni jasnim i odlučnim riječima svoga božanskog učitelja: ovo je tijelo moje, ovo je krv moja.

e) To isto dokazuje i način kako evangjeliste izvješćuju o naregjenju euharistije. Naregjenje euharistije opisuju četiri Bogom nadahnuta pisca i to u razno doba, u raznim mjestima, za razne čitatelje. Ako se riječi naregjenja imaju uzeti u prenesenom smislu, kako to, punim se pravom pita, da nijednomu od četiri pisca ne pada na pamet, da opomene čitatelje, da se

tu radi o slici i da istumači pravi smisao riječi? Punim pravom se to od njih iščekuje, jer se radi o nepoznatoj, nečuvenoj slici, koju je teško, gotovo nemoguće razumjeti, kao što to protivnici sami potvrgjuju, koji se, tražeći preneseni slikovni smisao, tuže, da je to težak posao i zato se razilaze i izmišljavaju stotinu i stotinu raznih tumačenja.[1] Evangjeliste inače običavaju u stvarim i manje važnim i manje nejasnim dodavati tumačenje, ako se boje, da ne bi čitatelji lako pravi shvatili smisao. N. pr. kad Gospodin kod Iv. 2. 19—21. kaže Žudijama: „Razrušite ovaj hram i u tri dana ću ga opet sazidati. Rekoše dakle Žudije: 46 godina gradili su naši oci ovaj hram . . . . . napokon nadodaje evangjelista: On pako govoraše o hramu svoga tijela". Isto tako kod Iv. 3. 3. kaže Isus Nikodemu: „Zaista, zaista ti kažem, ako se tko ne preporodi opet, ne može vidjeti kraljevstva božjega. Reče pako Nikodem: kako da se čovjek rodi kad je star, zar da opet unidje u utrobu materinu . . . odgovori Isus: zaista, zaista ti kažem, ako se tko ne preporodi iz vode i Duha Svetoga".[2] Tri evangjeliste pako i sv. Pavao opisuju naregjenje euharistije, na isti način, istina, ne istim riječima, jer nisu jedan od drugog prepisali, ali sasvim jednako po smislu, a to je znak, da im je smisao očevidan i riječi razumljive. Razumljive su pako samo u doslovnom smislu; to je dakle smisao, koji su i evangjeliste u riječima naregjenja našli i nama htjeli predati.

III. I iz načina kako apostol Pavao opisuje naregjenje euharistije može se dokazati, da je u njoj prisutno pravo tijelo, a da ona nije samo znak njegovog tijela.

Kao što je Gospodin zapovjedio apostolima, da naregjenje euharistije slave na njegovu uspomenu, tako su apostoli i radili. Već u apostolsko doba sastajali su se pravovjernici na svetkovanje euharističke tajne. Ali za rana već su se u korintskoj općini uvukle u to svetkovanje razne i teške zloporabe. Da je otstrani apostol, piše Korinćanima i tomu imamo zahvaliti, da i sv. Pavao svjedoči, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo. Pošto je opisao naregjenje euharistije na zadnjoj večeri, opominje apostol i meće Korinćanima na dušu: „Tko dakle nedostojno jede ovaj hljeb ili pije čašu Gospodnju, kriv je tijelu i krvi Gospodnjoj. Ali čovjek da ispituje sebe, pa onda od hljeba da jede i od čaše da pije; Jer koji nedostojno jede i pije, sud sebi jede i pije, ne razlikujući tijela Gospodnjega". (1. Cor. 11. 27—30.) Ovdje apostol očevidno uzima, da je stvar poznata, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo Gospodnje, pa jer to kao stvar poznatu uzima, otale dokazuje, da teško griješi, tko nedostojno taj hljeb jede i čašu pije, pače jasno kaže, da je takov kriv tijelu i krvi Gospodnjoj. Da je euharistija samo znak tijela i krvi Gospodnje, ne bi apostol mogao kazati, da je nedostojni primalac kriv tijelu i krvi Gospodnjoj, svejedno kao što se ne bi moglo kazati za one Izraelce, koji su nedostojno blagovali manu, typ euharistije, da su krivi tijelu i krvi Gospodnjoj.

[1] Kristofor Rasperger izdao je već g. 1577. raspravu u Ingolstatu u kojoj nabraja do 200 raznih slikovnih tumačenja riječi „hoc est corpus meum", koja su do onog doba izmislili Sakramentari. Poglavito navodi Bellarmin de Sacr. Euch. l. 1. c. 8.

[2] Sravni još Iv. 4. 32—34.; 7. 38. Math. 16. 36—12. Luc. 23. 39.

§. 39.

Isto se dokazuje iz apostolske predaje.

1. Apostolska predaja od prvog početka pa sveudilj kroz sva stoljeća glasno i jamačno potvrgjuje, da je kršćanska crkva uvijek vjerovala i ispovijedala, da je u euharistiji prisutno u istini tijelo i krv Isusova. Način kako sv. oci vjeru u prisutnost Isusovu očituju i nauk katoličke crkve izlažu, nije uvijek jednak, nego se naravski ravna prema potrebama vremena. Glede na način izlaganja i razvijanja katoličkog dogmata u kršćanskoj crkvi razlikujemo tri razdoblja. U prvom razdoblju (do 9. stoljeća) nije nitko izravno napadao ovaj vjerski članak, i zato crkveni oci s početka jednostavno uče, da je u euharistiji prisutan Isus Krist. U drugom razdoblju (do trid. sabora) stali su nevjernici i krivovjerci izravno napadati i poricati, da je u euharistiji zbilja prisutno pravo tijelo i krv Gospodnja, stoga je i bogoslovska znanost i katolička crkva u saboru (poimence Trient.)

dublje zaronila u smisao dogmata i sa svake ga strane razjasnila, obrazložila i istumačila. Napokon od doba reformacije, kad su se oprijeke izmegju katoličkog i heretičkog nauka zaoštrile, trebalo je, da se biblijska svjedočanstva kao i ona iz apostolske predaje točno pretraže, ispitaju, istumače i od krivog i naopakog shvatanja i izlaganja obrane.

Buduć da se radi o najsvetijem otajstvu kršćanske vjere nije čudo, da nema gotovo nijednog sv. oca ni crkvenog pisca, koji ne bi govorio o euharistiji. Zato nije moguće da svjedočanstva apostolske predaje iscrpamo, nego ćemo izjave najstarijih otaca svesti na nekoliko načela, kojih se poglavito drže u izlaganju katoličkog dogmata. Sv. oci dakle složno uče:

a) po samim riječima Gospodinovim mora se vjerovati, da je u euharistiji prisutno u istini, pravo, istovetno ono tijelo, koje je rodila Djevica Marija i koje je raspeto na križ, ona ista krv, koju je Juda prodao i koja je tekla iz boka Kristova; to treba čvrsto vjerovati, prem ako se ćutilima drukčije pričinja i pokazuje. (Sr. S. Cyrillus Hierosolymitanus. Cath. mystag. IV. n. 1. i n. 6.)

Sv. Ambrosij odgovara na prigovor: drugo vidim, kako dakle ti tvrdiš, da primam tijelo Gospodinovo? i dokazuje, da je u istinu tako, pozivajući se na svemogućnost Božju, koja je u toliko primjera posvjedočila, da je u stanju bit stvari promijeniti. Zatim opominje i sjeća, da se radi ovdje o tijelu koje je postalo proti naravskom redu čudnim načinom od djevice: „Et hoc quod conficimus corpus, ex Virgine est; quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine“. (De myst. c. 9.)[1]

b) U euharistiji je tijelo Kristovo živo, tijelo združeno s krvju, združeno s božanstvom, cijeli Krist. S. Ephrem: „Ne-

[1] Na isti način potvrgjuju naš dogmat Hilarij De Trin. l. VIII. a. 13—17. S. Caesarij brat s. Gregor. Naz. Dialog. Galland. Bibl. t. VI. p. 127. S. Epiphanij in ancorat. n. §. 7. T. 2. p. 60. S. Hrysostom hom. 82. al. 83. in Math. n. 1. 4. 5. S. Ioan. Damascenus De Fid. orth. l. IV. c. 13.

mini fas sedendo accipere *vivum* corpus“. (In Bib. Or. Assem. T. 1. p. 6. 7. sr. l. c. p. 97. i 101) S. Halarius: „Si enim vere Verbum caro factum est, et *vere* nos Verbum carnem cibo dominico sumimus“. (l. c.)[1]

c) Tijelo se Gospodnje sjedinjuje s vjernicima ne samo po vjeri, ljubavi, ne samo duhovnim načinom, nego se sjedinjuje i miješa s tjelesima, utrobom, fisički, stvarno, tjelesnim načinom. (Sr. Gregorija Nyss. l. c. J. Chrysost. l. c.)

Vrlo često sv. oci naglašuju, da je fisičko tijelo, isto u svima koji ga primaju, osnov i razlog jedinstva sa mystičkim tijelom Kristovim.

d) Euharistia nije znak, typ pravoga tijela i prave krvi Kristove, nego je ona upravo tijelo i krv, u istinu tijelo i krv Gospodinova, jer tako je Gospodin rekao: ovo je tijelo moje, ovo je krv moja. Sr. Macarius Magnes (pisac iz 3. ili 4. stoljeća): „Dixit Christus hoc et corpus meum; non enim *figura* corporis est neque figura sanguinis, ut quidam stupida mente nugati sunt, sed secundum veritatem sanguis et corpus Christi“. (Galland. Bibl. T. III. p. 541.)

S. Anastasius Sinaita (7. stoljeće) dokazuje proti Gajanima iz prisutnosti pravoga tijela Kristovoga u euharistiji, da je Isus imao pravo tijelo, koje je prije uskrsnuća bilo skvarljivo (to su Gajani poricali, otale im i ime: incorrupticolae) kao što je i naše. (Sr. In Hodego c. 23. ed. Gretzer p. 349.)

Još je vrijedno spomenuti kako se je VII. vasionski sabor odlučno ogradio protiv toga, da se euharistia zove slika tijela Gospodinova. Kad je naime u sjed. VI. spomenutog sabora pročitana poslanica, što su ju napisali Ikonoklaste sakupljeni u Carigradu (god. 754.) u kojoj se veli, da u crkvi ne treba nikakovih drugih slika, buduć da je jedina euharistia prava slika Kristova (τὴν ἀληθῆ τοῦ χριστοῦ εἴκονα), saborski oci pozivajući se na riječi obećanja (Iv. VI.) i na Math. 26. i 1. Kor. 11. osugjuju taj način govorenja, jer kad je euhari-

[1] Gregorij Nyss. opp. T. II. p. 534—537. cf. de Resur. or. 1. ibid. p. 821—22. Cyr. Alex. In Ioan. l. 10. T. IV. p. 862. i drugdje. S. I. Damascenus l. c.

stia pravo tijelo i prava krv Gospodinova, ne smije se ona zvati slika ili znak tijela. (Sr. Harduin, Coll. Con. T. IV. p. 370.)

e) Euharistia nije obični kruh, nije kruh sve ako se i vidi kruh; blagosovljeni kruh *ne zove* se samo tijelo i krv Gospodnja, nego to u istini *i jest*. Poslije apostolâ prvi je bio sv. Justin mučenik, koji je opširnije izložio i opisao liturgiju, pa u tom izlaganju uzima kao stvar sigurnu i neprijepornu, da je Sin Božji u vremenu primio pravo tijelo i pravu krv, pa onda otale dokazuje, da je i u euharistiji prisutno pravo tijelo i prava krv Gospodinova. (Sr. Apolog. 1. n. 65. 66) Na isti način dokazuju stvarnu prisutnost pravoga tijela i prave krvi iz riječi Gospodinovih sv. Ignacij, sv. Irenej, S. Cyril Jeruz. l. c.; Ambrosij l. c.; syrski oci: S. Isaac Magnus Bibl. Or. Assem. T. 1. p. 220. i S. Jakob Sarugensis (in serm. 66. de Pass. Dom. Apud P. de Benedictis in Antirrhet. 2°. c. 9. 12.)

f) U euharistiji kruh postaje tijelo, od kruha postaje tijelo. Sv. Ephrem: „*De pane facere corpus* non potest facere sacerdos, sed alius, qui est Spiritus Sanctus". (In Ezech. c. 10. Opp. Syr. Lat. II. p. 175.) Sr. Cyril Jerus. Cath. V. a. 7.[1]

g) Čude se otajstvima koja su u euharistiji. Jedno te isto tijelo dijeli se tolikim vjernicima pa ipak ostaje cijelo. (Greg. Nyss. or. catech. c. 37.) Poimence sv. Augustin tumačeći nekadašnji naslov psal. 33. koji glasi: „Et ferebatur in manibus suis" ovako piše: „Hoc vero fratres, quomodo possit fieri in homine, quis intelligat? quis enim portatur in manibus suis? manibus aliorum potest portari homo, manibus suis nemo portatur. Quomodo intelligatur in ipso David, secundum litteram non invenimus, in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis". (Enarr. in ps. 33.)

[1] Isto tako govore: Cyril Aleks.; Damascenus i skoro sve liturgije.

h) Već najstariji sv. oci i crkveni pisci povagjajući se za apostolom Pavlom, strogim i oštrim riječima kore kršćane, koji se usugjuju nedostojno stupati k stolu Gospodnjem; zgražaju se nad tolikim zločinom i isporegjuju ga sa zločinom, što su ga Žudije počinili na Isusu, kad su mu tijelo na križ raspeli. Tertullijan ustaje proti onima koji su kipove pravili krivih bogova, pa tim grijehom okaljani usudili se primati tijelo Gospodnje: (audent) eas manus admovere corpori Domini (prvi kršćani primali su sv. pričest na ruku) quae daemoniis corpora conferunt. Proh dolor! semel Judaei manus Christo intulerunt; isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus praescindendae! (De idololatr. c. 7.) Sv. Cyprijan kori javne pokornike, koji se usugjuju prije nego su dovoljno okajali grijehe, primati svetu pričest i kaže: Vis infertur corpori ejus et sanguini et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam quum Dominum negaverunt. Neka djevojka okusila je od poganske žrtve, djakon joj je htio na silu u usta uliti nešto posvećenog vina, ali: „in corpore et ore violato eucharistia remanere non potuit, sanctificatus in sanguine Domini potus devolutis visceribus erupit, tanta est potestas Domini, tanta majestas! (Sr. Cypr. De lapsis.)

j) Kruh prelazi, transit, prenosi se, transfertur, pretvara se, obraća se, mijenja se, transformatur, convertitur, transmutatur, transelementatur, u tijelo Isusa Krista, a to biva u oka trenutku utjecajem Duha Svetoga krjepošću riječi Gospodinovih: ovo je tijelo moje. Zato kažu, da Gospodinove riječi pretvaraju kruh — verba dicuntur: efficientia corpus et sanguinem Dei. Da donekle barem razumijemo, kako je moguće, da se kruh pretvori u tijelo, opominju, da se sjetimo na primjer pretvorbe u naravskoj hrani, koja se pretvara u naše tijelo i krv, i na svemoguću riječ Božju, koja je svijet iz ničesa stvorila; za tim opominju da se radi o tijelu koje se je čudnim načinom utjecajem Duha Svetoga rodilo iz Svete Djevice; napokon upućuju na čudne pretvorbe u kojima su se naravski zakoni čudom promijenili, kao što je to bilo kod pretvorbe vode u vino, vode u krv, šibe u zmiju itd. Tako razjašnjuju otajstvo pretvorbe:

Justin, Nyssenski Gregorij, Ciril Jeruz., Ambrosij, Hrysostom i drugi.

Iz navedenih primjera s radošću razabiremo, da je u crkvi od apostolskih vremena sveudilj kroz sva stoljeća crkva općenito, odlučno i složno vjerovala i ispovijedala, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo i prava krv Gospodinova. Samo zloba može tvrditi poslije tako mnogih i jasnih svjedočanstva, da se je istom tečajem vremena u crkvu uvela novotarija, koja je kršćanskoj davnini skroz bila nepoznata. Dogmat o prisutnosti pravoga tijela ima, istina, kao i ostali vjerski članci svoju historiju, ni bogoslovska bo znanost nije ukočena, mrtva okamina, na koju ne utječe napredak vremena, nego je i ona kao i druge znanosti kćerka duha čovjekova, koja raste, razvija se i koja od djeteta u povojima bez odregjenih crta, postaje krasnom djevicom na kojoj se otsijevaju izrazite, ustaljene forme. Hoćemo da kažemo, ako se je dogmat naš u razno doba u crkvi raznim načinom izlagao i sa razne strane tumačio i prema potrebama vremena raznim razlozima razjašnjivao i branio, jezgra je uvijek ostala netaknuta, jer se je od početka u crkvi učilo i vjerovalo, da euharistia nije znak tijela Kristova, koji nas po vjeri sjedinjuje s njim, nego je ona pravo tijelo njegovo, s kojim se u istini i stvarno združujemo.

2. Da se je tako u istini u kršćanskoj crkvi od najdavnijih vremena vjerovalo, imamo siguran dokaz u tom, što najstariji sv. oci na osnovu stvarne prisutnosti pravoga tijela Isusa Krista, koju su svi za onda kršćani priznavali, pobijaju razna krivovjerstva i dokazuju, da se njihove zablude nikako ne mogu složiti i u sklad dovesti s općenitom vjerom u prisutnost pravoga tijela u euharistiji. Tako n. pr. protiv Doketa, koji su učili, da Isus nije primio niti imao pravo čovječje tijelo, dokazuju, da se onda ne može više ni vjerovati, da je i u euharistiji prisutno pravo tijelo. (Ignacij posl. Smyrn. n. 7.) Na istom temelju pobijaju Gnostike, koji su sanjali o demiurgu, koji da je stvorio ovaj stvarni svijet; isto tako iz stvarne prisutnosti pobijaju dualističke herese i njihove bludnje, da je naime svaka materia zla, jer da dolazi od zloga počela, i da će se naša tjelesa poharati i da ne će uskrsnuti. (Irenej adv. haer. l. IV. c. 18. n. 4. 5. c. 33. n. 2. l. V. c. 2. n. 2. 3. Tertul. contr. Marc. l. V. c. 8. l. III. c. 19.)

Protiv Monofysita, koji su učili da je u Kristu samo jedna narav, dokazuju da se nije pomiješala čovječja narav sa božanskom, jer i oni vjeruju, prisiljeni riječima Gospodinovim, da je u euharistiji pod prilikama kruha i vina prisutno tijelo i krv Isusova. (S. Athanasius contra Apollinaristas apud Theoderetum dialog. II. de inconfusibili T. IV. p. 92; Theoderetus ipse dial. I. de incommutabili ib. p. 18.)

Protiv Nestorijanaca koji su učili, da su u Isusu dvije osobe, jedna Isus-čovjek, druga Bog — Riječ, na temelju prisutnosti tijela i krvi u euharistiji, koju su i ti heretici priznavali, dokazuju, da je s euharističkim tijelom združeno i božanstvo, i zato da je tijelo koje je ovdje prisutno, upravo tijelo Riječi Boga, jer ono je tijelo zalog *vječnoga života* i po njem se združujemo sa samim Sinom Božjim, zato u Kristu nisu dvije osobe, nego dvije naravi u jednoj božanskoj osobi. (Cyril. alex. anath. XI. et ejus apolog. T. VI. pag. 156. 192. 193. Anastasius Sinaita Hodeg. p. 77.)

Kad je Pavao Samosatenski mislio, da iz otajstva sv. euharistije nužno sliedi, da je krv Isusova skvarljiva, jer se kod naregjenja euharistije kaže u evangjelju, da se je tijelo razdijelilo i krv prolila, odgovaraju katolici (misli se da su riječi Dionisija aleks.) po prilici ovako: istina je, da se u euharistiji lomi tijelo i krv prolijeva, ali ono nije krv čovjekova, kao što Pavao Sam. misli, nego je krv Riječi Boga. Kao što dakle Duh Sveti nije zato skvarljiv, jer se za njeg kaže, da se je na apoštole razdijelio u spodobi plamenih jezika, i da se je izlio vrhu svake pùti, tako se ne kvari ni krv Boga kad se dijeli u euharistiji. (Opp. Dion. Alex. ed. Simon de Magistris p. 233. do 37.)

Dokazujući protiv Arijanaca jedinstvo naravi Oca i Sina, pozivaju se sv. oci na euharistiju, u kojoj se i mi po ondje prisutnome pravome tijelu Sina Božjega s njim združujemo i s njim postajemo jedno. (Hilarius de Trinit. l. VIII. n. 13. sqq.)

Napokon Izidor Pelusiota protiv Pneumatomaha dokazuje božanstvo Duha Svetoga otale, što se općenito vjeruje, da kao što Otac i Sin, isto tako i Duh Sveti svojom krjepošću obični kruh pretvara u tijelo Sina, koje je primio u otajstvu utjelovljenja. (l. 1. p. 109. od Marathonium.)

Iz načina dokazivanja sv. otaca razabire se, da se je onda već u crkvi općenito priznavalo i vjerovalo, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo i krv Isusa Krista, Boga-čovjeka, jer inače nebi mogli razborito i uspješno na osnovu te istine pobijati razne heretičke sljedbe.

3. Ne smijemo ovdje a da naročito ne spomenemo dokaze, koji se nalaze u liturgijama svih vremena i svih jezika. Svjedočanstva liturgijâ zato su znamenita, jer se iz njih vidi i saznaje, što je vaskolika kršćanska crkva vjerovala. U najdrevnijim liturgijama naročito se ispovijeda, da je euharistia pravo tijelo i prava krv Gospodinova. U Konstitucijama apostolskim (l. 8. c. 13.) veli se, da biskup daje kruh govoreći: tijelo Gospodina, a onaj koji prima, da odgovara: amen; djakon pako da drži kalež i pružajući ga kaže: Krv Krista, kalež života, a tko pije, da odgovara: Amen. U liturgiji jeruzalemske crkve, za koju se drži da potječe od sv. Jakoba brata Gospodinova moli se: da Duh sveti sigje i svojom slavnom prisutnošću posveti i učini ovaj kruh tijelom Gospodnjim, da bude svima na otpuštenje grijeha. U liturgiji sv. Marka (ap. Assem. in cod. liturg. t. 4. p. 4. p. 78. i 120.) čita se, da na riječi svećenika, kad pružajući euharistiju kaže: „Tijelo i krv Emanuela Boga našega ovo je u istini amen“, puk odgovara: „Vjerujem, vjerujem, vjerujem i ispovijedam do zadnjega daha, da je pravo, koje život daje, tijelo jedinorogjenoga Sina tvoga, Gospodina Boga i Spasitelja našega Isusa Krista. Dobio ga je od svete Gospogje naše Bogorodice i vazda Djevice Marije“. U liturgiji etiopske crkve, koja da potječe od sv. Mateja, čita se: „Blagoslovi, posveti, očisti i pretvori kruh u tijelo tvoje neporočno i ovo vino u skupocjenu tvoju krv“. Isto se tako ispovijeda, da je u euharistiji pravo tijelo i prava krv: u koptičkoj liturgiji, koja se pripisuje sv. Basiliju, u liturgiji sv. Hrysostoma, u galskoj i

staroj mozarapskoj. Suglasje svih liturgija potvrgjuje, kao što to i razboriti inovjerci priznaju, da vjera u prisutnost pravoga tijela potječe iz apostolske predaje. Obredi drevnih kršćana u primanju sv. pričesti, poimence što su samo klečećke euharistiju primali, najvećim ju strahopočitanjem nosili u usta, brižno pazili, da ne bi koja ma najsitnija mrvica na zemlju pala, što drugo svjedoče, nego da se u euharistiji ne prima samo znak tijela Gospodnjega, nego upravo samo tijelo. Za rana već, čim se je pravo bogoslužje stalo uregjivati, upotrebljavalo se je posugje kod euharistije iz najskupocjenijih kovina, zlata i srebra, koje su osim toga urešavali biserom i dragim kamenjem. Isto tako i mjesta u kojima se je čuvala euharistia, gradila su se iz čvrste gragje, da ne bi lako do posvećenih čestica mogla doći svetogrdna ruka; iznutra pako oblagali su ih skupocjenim drvom ili svilom. Tako za prisutnost tijela u euharistiji ne svjedoče samo oci, zborom, nego i vjernici tvorom, a i isto kamenje tu vjeru potvrgjuje.

Otale što vaskolika crkva složno vjeruje, kao što to potvrgjuju spomenuta svjedočanstva apostolske predaje, možemo dokazati, da vjera u prisutnost tijela nije tečajem vremena unesena u crkvu, nego da ju je crkva dobila od samih apostola. I ovdje, kao što smo to učinili u općem dijelu nauka o sakramentima, spominjemo, da zajedno s katoličkom crkvom ispovijeda istu vjeru i grčko-raskolnička crkva i razne istočne šljedbe, koje su se već tečajem četvrtog i petoga stoljeća od nje rastavile. Na drugom smo mjestu već spomenuli, kako su novotari nasjeli, kad su pokušali najprije sami osobno, a kasnije pomoćju Cyrila Lukarisa, da za se predobiju grčku crkvu i da joj narinu svoje novotarije. Tom zgodom je grčka crkva odlučno izjavila, što ona misli i vjeruje za broj sakramenata u opće i napose za sakramenat euharistije. Znamenita je i zato spomena vrijedna izjava sabora, što je držan pod patriarhom jeruzal. Dositejem g. 1672., koja se potpuno slaže s kasnijom odlukom sabora Trientskoga, jer kao što se ovdje kaže, da je u euharistiji prisutno tijelo Gospodinovo: vere, realiter et substantialiter, tako se ondje veli: ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς καὶ

οὐσιωδῶς γίνεται ὁ μὲν ἄρτος ἀυτο τὸ ἀληθὲς τοῦ κυρίου σῶμα, ὁ δὲ οἶνος ἀυτὸ τὸ τοῦ κυρίου αἷμα. Još se u istoj odluci kaže, da je crkva uvela na obranu svoga nauka protiv krivovjerstva Berengara izraz μετουσίωσις = transsubstantiatio, kao što je u svoje doba proti Ariju umetnula u svoje vjerovanje riječcu ὁμοουσιος, prem ako se nijedan od tih izraza ne nalazi u sv. pismu. Otale se razabire, da nije latinska crkva dovela grčku na to, da vjeruje u pretvorbu, nego se spomenuta odluka grčke crkve oslanja na definiciju VII. sabora (Nicejskog II. 787.) u kojoj se kaže protiv Ikonoklasta, da je heresa učiti, da je euharistia znak tijela i krvi Kristove. To je isto potvrgjeno i na drugim saborima. U tom se slažu i ostale istočne šljedbe: Nestorijanci, Monophysiti, Kopti, Armenci, Syrci i druge. Pošto se je u crkvi složno i općenito vjerovala ta istina, to je znak, da je ona Bogom objavljena prema riječima Tertulijanovima: „Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum“. (De praescrip. c. 28.)

Bilješka. Poslije navedenih izvjesnih svjedočanstva sv. otaca, nije slobodno sumnjati, da je crkva u svako doba vjerovala i učila, da je u euharistiji pravo tijelo i krv Gospodinova. Ako imamo na umu, da su sv. oci u vjerovanju i u izlaganju pojedinih vjerskih istina brižljivo pazili, da se u tom strogo drže onoga, što su od predaka svojih primili i strogo i odlučno odbijali svaku novotariju, unaprijed možemo biti sigurni, da nijedan od čuvenijih otaca nije o euharistiji drukčije mislio, vjerovao i učio, nego li se je to općenito učilo i vjerovalo u drevnoj davnini. Otale se razabire, da se nejasne i neodregjene izjave pojedinih otaca tako moraju tumačiti, da budu u skladu s općenitom naukom kršćanske crkve. Zato, ako se čini za neke pojedine izjave sv. otaca, da ne stoje u skladu s općenitom naukom katoličke crkve, to je sigurno, da je ono protuslovlje samo prividno i da ima svoj razlog u okolnostim vremena, kada su govorili, osoba kojima govore i u samom stanovištu, s kojeg izlažu nauk o našem sakramentu.

Prije svega treba na umu imati, da sv. oci nisu imali uzroka, da svakom zgodom izcrpe vaskoliki katolički nauk o euharistiji i izbrojiti i izložiti sve istine, koje se na nj protežu, tim manje su za to imali uzroka, jer u ono doba nije još bilo heretika, koji su napadali na ovaj dogmat. Sasvim je pako naravski, da sv. oci opširnije i točnije govore o onim člancima vjere, koje je trebalo braniti od izvraćanja krivovjeraca. Zato je, recimo, poimence sv. Augustin u istini najveći u izlaganju upravo onih istina, koje je morao braniti protiv napadaja raznih krivovjeraca. Nadalje ne treba zaboraviti, da je u doba starijih otaca na njihov način govorenja utjecala tako zvana: *disciplina arcani*. U davnini kršćanskoj bio je naime običaj, da se o otajstvima kršćanske vjere pred nekršćanima nije govorilo na sva usta, nego samo toliko, koliko je bilo upravo nužno. Ne samo pred poganima, nego i katehumenima, kad je trebalo govoriti o kojem kršćanskom otajstvu, govorilo se nejasno i neodregjeno tako, da su samo kršćani, koji su već poučeni bili u kršćanskim istinama, znali i razumjeli o čem se radi. Tim načinom govorenja čuvala se je tajna i pred katehumenima, ako ih je bilo prisutnih, da ju zlo ne shvate i još više pred poganima, da ju ne izvrgnu smijehu, ruglu i izvraćanju. Taj običaj govorenja zvao se: disciplina arcani. On je biblijskog podrijetla i izvodi se iz riječi Gospodinovih: „Ne dajte svetinje psima; niti mećite bisera pred svinje“. (Math. 7. 6.) Na osnovu te zapovijedi i apostol Pavao (1. Kor. 3. 2. i Hebr. 5. 12.) kaže, da je nedoraslima mogao dati samo mlijeko t. j. početne istine kršćanskog nauka, a tvrgju hranu čuva za odrasle. Toga su se držali i sv. oci, jer su one riječi Gospodinove držali za tako strogu zapovijed, da prekršaj te zapovijedi zovu: izdajstvo i ubojstvo. Ako to imamo na umu razumjet ćemo, zašto sv. oci govoreći pred katehumenima o ovom sakramentu, govore tajinstveno i zašto oni držeći da je kršćanima već poznat sadržaj oltarnog otajstva, radije opširnije govore o učincima sv. pričesti, poimence o mističkom združenju vjernika s Kristom, nego o blagovanju pravoga tijela i krvi, jer za ovo upravo zadnje morali su se bojati, da će pogani a i katehumeni naopako shvatiti. To vrijedi napose i za spise sv. otaca, u kojima izlažu kršćanska otajstva; ona bo su dolazila u ruke

i poganima, pa se je trebalo čuvati, da se ne izvrgnu ruglu i izvraćanju. To je uzrok, da sv. oci prvih pet vijekova govoreći o kršćanskim sakramentima, upotrebljavaju rečenice: znadu vjernici, znadu koji su poučeni, vjernicima govorim — norunt fideles, norunt qui initiati sunt, fidelibus loquor. Pravo je čudo božje providnosti, da i uz disciplinu arcani imamo iz najdavnijih kršćanskih vremena toliko izvjesnih i očitih svjedočanstva, koja potvrgjuju vjeru stare crkve u prisutnost pravoga tijela u euharistiji.

Kad pako sv. oci taj sakramenat zovu znak, signum, slika tijela i krvi, figura corporis et sanguinis, sakramenat uspomene, sacramentum memoriae i slično, oni tim ne poriču prisutnost pravoga tijela u sakramentu, nego samo istječu dogmatičku istinu, da je naime i euharistia pravi sakramenat. Svaki bo sakramenat jest vanjski znak nevidive milosti. Prema tome, ako je euharistia pravi sakramenat, mora i ona da ima vanjski znak, sliku, ali taj znak ne kaže, da nema u njem onoga, što on naznačuje, nego upravo protivno, jer sakramentalni znak nije zlamenje otsutnoga, nego prisutnoga, on bo ono što naznačuje zajedno i tvori. Kao što u ostalim sakramentima vanjski znak ne kaže, da u sakramentu nema milosti, koju naznačuje, nego ju on nasuprot ondje tvori, isto tako i u euharistiji znak tijela Gospodnjega nije znak otsutnoga, nego prisutnoga tijela.

Ne smije se nadalje zaboraviti, da sv. oci — to opet poglavito vrijedi za sv. Augustina — više puta vole alegorijsko tumačenje. Kad oni dakle koje mjesto sv. pisma alegorijski tumače, oni tim ne poriču, da se ono mjesto ne smije i ne može tumačiti i u doslovnom smislu, nego uz njega hoće, da riječima sv. pisma dadu i mystičko znamenovanje — a to im je slobodno, jer bez dvojbe, duboki smisao riječi sv. pisma nije iscrpljen jedino doslovnim tumačenjem. — Napokon ne vrijegjaju sv. oci naš dogmat kad kažu, da je u euharistiji prisutno tijelo: na *stanoviti,* na *neki* način, quodam modo, secundum quemdam modum — jer u istini tako i jest. Katolički nauk uči, da je u euharistiji pravo tijelo Gospodinovo, *isto* ono tijelo, koje je rogjeno od Marije Djevice i *isto* ono tijelo, koje sjedi sada ob desnu oca u nebesima, ali otale ne slijedi, a

niti to ne uči katolička crkva, da je to tijelo na *isti način* u sakramentu, na koji način je bilo ovdje na zemlji i na koji je način sada u nebu. Prije svega valja znati, da je euharistično tijelo ono, koje je uskrsnulo od mrtvih i koje više ne umire, tijelo proslavljeno — corpus gloriosum — a to tijelo postoji na posebni, drugi i različit način, nego tijelo naravsko, umrlo, skvarljivo, kakvo je tijelo imao Isus ovdje na zemlji prije slavnog uskrsnuća. Prema tome tijelo Isusovo u euharistiji nije isto glede na način kako postoji — *secundum essendi modum* sa onim, što ga je imao ovdje na zemlji. Ali euharističko tijelo nije ni isto *secundum essendi modum* sa onim preobraženim i slavnim tijelom, koje sjedi ob desnu oca u nebesima, jer ondje je način naravski, fizički, u euharistiji pako je taj način sakramentalan, otajstven, budući da je ovdje ono tijelo pod spodobama kruha i vina.[1]

Prema tome, što smo ozgor kazali, ne će biti teško i ostale, ovdje nenapomenute, nejasne i netočne izjave sv. otaca u sklad dovesti s općenitom vjerom crkve, koja složno ispovijeda, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo i prava krv Gospodinova.

3. članak.

Pretvorba (Transubstantiatio).

§. 40.

U euharistiji se na svete riječi pretvara cijela bit kruha u bit tijela i cijela bit vina u bit krvi Gospodinove.

1. Nije dosta samo vjerovati, da je u sakramentu euharistije prisutno tijelo i krv Isusova, nego treba i vjerovati, da

[1] Budući da se nije pazilo na tu razliku izmedju istovetnosti *biti* i *načina* postojanja (inter identitatem substantiae i modum essendi) tijela Isusovog, porodila se u svoje doba (g. 831) u crkvi ljuta razpra, kojoj je povod dao monah samostana u Corvey-u po imenu Paschazij Radbertus spisom: de coena Domini. U tom spisu on dosta krutim izrazima uči, kao što je to već i prije njega učinio sv. Hrysostom, da je

*

je ondje prisutno tako, da se kruh i vino pretvaraju — transsubstantiantur — u tijelo i krv, i to *cijela bit* kruha i vina pretvara se u *bit* tijela i krvi, a ostaju samo prilike kruha i vina. Pretvorba te cijele biti kruha i vina u bit tijela i krvi, poslije koje ostaju samo prilike kruha i vina, zgodno se zove *transubstantiatio*. Crkva na Trientskom saboru uči (sess. 13. cap. 4.): Quoniam autem Christus Redemptor noster corpus suum, id quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, id quod nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Domini N. J. Ch. et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus, quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transubstantiatio est appellata". Isto tako odlučno crkva osugjuje protivnu luteransku bludnju (can. 2.) „Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini N. J. Ch., negaveritque mirabilem illam et salutarem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem ecclesia cath. transubstantiationem appellat, anathema sit". Iz navedenog kanona razabire se, da treba ovo troje vjerovati: 1. da je u euharistiji prisutno pravo tijelo i prava krv Gospodinova; ovo sabor ovdje uzima kao istinu poznatu i od svih priznatu; 2. da poslije svetih riječi ne ostaje više u euharistii bit kruha i vina zajedno s tijelom i krvi Isusovom. Ovo naglasuje sabor protiv bludnje Lutherove, koji je učio, da je tijelo i krv Isu-

u euharistiji prisutno tijelo istovetno sa onim, koje je u utrobi Bl. D. Marije začeto, od nje rogjeno, u jasle položeno, bičevano i napokon raspeto. U ovim krutim izrazima mnogi su vidjeli surovo, materijalno tijelo u smislu Kafarnaita, pa zato su pobijali Radbertovu nauku. Megju protivnicima njegovima osobito su se istjecali nadbiskup u Mainzu Rhabanus Maurus i drug samostanski Ratramnus. Ovi su dokazivali, da treba razlikovati izmegju euharističkog i naravskog tijela. Prema gore spomenutoj razlici, obje stranke su imale pravo, pa se je u istinu raspravljalo i borilo više za riječi nego za istinu.

sova u euharistiji *u kruhu, zajedno s kruhom* — in, sub vel cum pane; i protiv bludnje Osiandrove, koji je opet učio, da se je u eucharistiji Isusovo tijelo hypostatski sjedinilo s kruhom, isto tako kao što se je u utjelovljenju Sin Božji hypostatski sjedinio s čovječjom naravi, zato kao što se je u Bl. Dj. Mariji Sin Božji utjelovio — incarnatio; tako se je u sakramentu euharistije u istinu ukrušio — impanatio. — Ali ako se i vjeruje, da u euharistiji nije više ostala bit kruh i vina, nego je ondje samo tijelo i krv Isusova, zato još ne treba da otale slijedi, da je prisutno tijelo i krv Isusova zato, što se je cijela bit kruha i vina *pretvorila* u bit tijela i krvi Gospodnje, jer napokon moglo je u euharistiji postati prisutno tijelo i krv i tako, da je Bog ondje uništio bit kruha i vina, a mjesto toga ondje postavio tijelo i krv Isusovu. Poradi toga je trebalo istaknuti: 3. da je tijelo i krv u euharistiji prisutno postalo tako, da se je *cijela* bit kruha i vina *pretvorila* u bit tijela i krvi, a ostale samo prilike kruha i vina. Napokon sabor uzima u obranu i dogmatičkom odlukom potvrgjuje i sam izraz: transubstantiatio, i kaže za njega, da on zgodno i istinito naznačuje i odregjuje onu vrstu pretvorbe, u kojoj prelazi cijela bit kruha i vina u bit tijela i krvi, a ostaju samo prilike kruha i vina. To je sabor učinio s dva razloga. Prvo jer taj izraz točno odregjuje vrstu euharističke pretvorbe. Tu vrstu neodregjuje riječ: pretvorba, conversio, jer konversiâ (pretvorbâ) ima različitih: a) transformatio, kad jedna forma (bitna) prelazi u drugu; b) transfiguratio, kad pripadna forma prelazi u drugu pripadnu formu. Po analogiji riječi: transformatio, transfiguratio zgodno je crkva nazvala transubstantiatio onu vrstu pretvorbe, kod koje ne samo da se oblik mijenja, a ostaje substantia, ili kod koje se mijenja samo forma a ostaje materia, nego kod koje prelazi cijela supstancia stvari u drugu supstanciju, a ostaju samo vanjske prilike. Osim toga htjela je crkva, da osudi mnijenje sabora u Pistoji, koji je ustao protiv novoga izraza, što su ga školastici skovali i ustvrdio, da je svrha u izlaganju katoličkog nauka o sakramentu euharistije, da se uče samo one prve dvije točke: da je u euharistiji pri-

sutno pravo tijelo i krv Isusova i da više ondje nema biti kruha i vina, nego da su samo ostale prilike; nije pako potrebno, da se napose uči i izlaže, da je tijelo i krv postala prisutna i da je bit kruha i vina prestala *pretvorbom cijele biti kruha i vina u bit tijela i krvi.* Zato je riječ transubstantio postala lozinka, koja istječe i označuje bitnu razliku izmegju katoličkog i akatoličkog nauka i zato krivovjerci istom žestinom na nju navaljuju, kao što su navaljivali u svoje doba na riječi ὁμοουσιος, θεοτόκος, unio hypostatica, ex opere operato. Od vremena dakle sabora Trientskoga postao je nauk o pretvorbi članak vjere, upravo dogma declaratum. Ako je crkva i prije definicije sabora Trientskoga vjerovala, da je u euharistiji postalo prisutno pravo tijelo i krv Isusova pretvorbom, to ipak nije u drevnoj crkvi bilo potrebno, da se odredi način pretvorbe točnim izrazima. Istom kasnije kad su heretici i način prisutnosti naopako stali tumačiti, valjalo je, da crkva i u tom pogledu i tu istinu točnije i jasnije odredi. Neki crkv. pisci već u XII. stoljeću proti Berengarovim zabludama zovu pretvorbu: mutatio substantialis;[1] a sabor Lateranski IV. pod Inocencijem III. u XIII. stoljeću uči, da je u euharistiji postalo prisutno tijelo i krv: „transubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina“. Isto je, samo još točnije i odlučnije definirao sabor Trientski. Prije nego stanemo iz vrela svrhunaravske objave dokazivati, da je crkva od početka vjerovala, da se u euharistiji na svete riječi pretvara kruh u tijelo i vino u krv, tako, da poslije pretvorbe nema od kruha i vina ništa drugo nego vanjske prilike, moramo najprije izložiti i rastumačiti pojam transupstanciacije. Sabor Trientski transupstanciaciju opisuje kao čudnu pretvorbu, mirabilis conversio, cijele biti kruha u bit tijela i cijele biti vina u bit krvi, pri čem ostaju samo prilike (pripadci, akcidenti) kruha i vina. Transupstanciacia je dakle prava pretvorba; za pojam pako pretvorbe traže se tri stvari: 1. nešto što prestaje — terminus a quo; 2. nešto što postaje — terminus ad quem; 3. nešto što ostaje — terminus medius, koji održaje svezu izmegju onoga što prestaje i onoga što postaje. Ovo se treće ište za pojam pretvorbe, da se sačuva sveza izmegju jednoga i drugoga, jer ona svjedoči i pokazuje, da je ono prvo prestalo zato, da nešto drugo postane i da je ono drugo postalo, jer je prvo prestalo. Ako se ne bi ta sveza sačuvala, ne bi bilo prave pretvorbe, nego uništenje i stvaranje. Ako bi n. pr. knjiga, što je pred menom, božjim utjecajem u času nestala i mjesto nje pojavila se glava, ne bi mogao nitko razborito reći, da se je knjiga pretvorila u glavu, nego bi se moralo reći, da je Bog uništio knjigu i mjesto nje stvorio glavu, ili u kratko: Bog je iz knjige učinio glavu. Ako na umu imamo pojam pretvorbe, onda je očevidno, da je u euharistiji po nauku katoličke crkve prava pretvorba, jer a) prestaje kruh, b) postaje tijelo, c) ostaju prilike kruha.[1]

Pretvorbe nisu sve jednake vrste, nego ih ima različitih, pa prema tome dobivaju i razna imena. Pretvorba, kod koje prelaze samo prijašnji akcidenti u nove akcidente, a ostaje supstancia zove se: pripadna pretvorba ili po novoj terminologiji: transaccidentatio. Takova je pretvorba, kad se hladna ruka pretvori u toplu ruku. Kad se promijene u kojoj stvari stvarne čestice (materia), a ostane ista megjusobna sveza česticâ (forma), kao što to biva po nekim fiziolozima u tijelu čovječjem tečajem 10 po prilici godina, to je onda: transmateriatio. Nisu rijetki primjeri, gdje se samo forma mijenja, a tvarne čestice ostaju iste n. pr. kod hrane, koja se u nama pretvara u krv i meso. Gusjenica koja se pretvara u leptira; čovječje skvarljivo tijelo, koje će se kod uskrsnuća pretvoriti

[1] Riječ transubstantiatio dolazi u ostalom već kod Hildeberta biskupa u Mansu pod svršetak 11. stoljeća (serm. 93. de diversis 6.); zatim u 12. stolj. upotrebljava ju Petrus Blesensis (ep. 104. al. 140. ad Petrum clericum Regis Angliae). Za tim ta riječ dolazi u encyklici kardinala legata apostolske Stolice proti Albigencima (v. anal. eccl. Baronii ad an. 1178.) Otale se razabire, da se ničim neda opravdati tvrdnja, da je ta riječ na novo skovana istom u saboru Lateranskom ili Trientskom.

[1] Da ne spominjemo uvijek oba sakramentalna elementa, govorimo samo o kruhu, razumije se pako, da isto, što se kaže za kruh, vrijedi i za vino.

u slavno tijelo, takogjer su primjeri za takovu vrstu pretvorbe, koja se zato i zove transformatio. U euharistiji imamo od svih spomenutih pretvorba različitu vrstu, koja nema ni u redu naravskom ni svrhunaravskom sličnog primjera, gdje bi se naime sama i cijela bit — supstancia, pretvorila, a ostali bi akcidenti. Ta vrsta pretvorbe zgodno se prema ozgor spomenutim imenima zove: transupstanciacia. Zato što ova vrsta pretvorbe nema nigdje sličnog primjera, ne smije se tvrditi, da je ona u sebi nemoguća. Prije svega bo se ovdje radi o otajstvu, koje dakle ide u svrhunaravski red, u kojem vrijede drugi zakoni nego u naravskom. Katolička crkva uči, da se tu radi o izravnom utjecaju svemogućtva Božjega. Pretvorba kruha u tijelo Isusovo pravo je čudo, koje se upravo u euharistiji najviše pokazuje, jer ovdje zahvaća utjecaj Božji u područje naravskih elemenata. Što se pako čudo ne istječe niti ne upada u oči, to otale dolazi, što mu manjka uvjet, koji se inače ište za čudo, da bude naime neobičan i izvanredan pojav; u euharistiji se pako svaki dan redovito na riječi: ovo je tijelo moje, kruh utjecanjem Božjim pretvara u tijelo Isusovo, a ostaju samo prilike kruha. Ovdje dakle ne hasni nijekati mogućnost transsupstanciacije pozivajući se na red naravski, u kojem nema takove vrste pretvorbe. Naša ćutila, poimence vid i okus, ne mogu suditi katoličkomu dogmatu, kad uči, da se u euharistiji cijela supstancia kruha pretvorila u bit tijela, a da su ostali samo njegovi akcidenti. Isto tako ne može ni razum naš dokazati unutrašnju nemogućnost takove pretvorbe. Naša bo ćutila ne dosižu do supstancije, ona nije njihov predmet, djelovanje njihovo stegnuto je samo na pripatke. U nijednoj stvari ne vidimo supstanciju t. j. nosilca (promjenljivih) svojstava, nego samo svojstva; mi samo od vanjskih akcidenta zaključujemo na naravskog njihovog nosilca. Naš zaključak je istinit i opravdan, ako se radi o naravskom redu, jer tu po naravskim zakonima u istinu vanjskim akcidentima, koje vidimo, odgovara naravska supstancia, koje ne vidimo. Ali kad se radi o otajstvu, onda više ne vrijede naravski zakoni, pa zato nije više opravdan zaključak od akcidenta na supstanciju. U tom slučaju treba slušati na vjeru, koja ispravlja naš sud. Otale se razabire, da ne valja kazati: da je u euharistiji tijelo Isusovo i proti svjedočanstvu naših ćutila, jer ćutila u nijednom slučaju ne dosižu do supstancije, pa zato niti ne mogu sigurno u svakom slučaju svjedočiti za nju; oni to mogu samo onda, kad vrijede naravski zakoni. Kad su pako ovi obustavljeni, onda ne odlučuje više svjedočanstvo ćutila, nego treba vjeru slušati, koja jedina ima vlast suditi u stvarima svrhunaravskog reda.

Ima ih, koji misle, da se nikoji akcidenti ne mogu rastaviti od svoje supstancije, jer akcidenti nemaju svoga, od supstancialnog stvarno različitog bitka, pa zato hoće da otale dokažu, da katolički dogmat o pretvorbi uči i tvrdi ono, što je u sebi nemoguće. Ali budući da je ta pretpostavka kriva, kriv je i zaključak. Ne ćemo da rješavamo spora, koji vlada i megju školastičkim mudroslovcima, da li svi unutrašnji akcidenti (apsolutni i relativni, modalni i nemodalni) imadu svoj vlastiti, od bitka supstancije različit bitak, ali toliko je sigurno, da zaista imade bitak pripadan, različan od bitka supstancijalnoga t. j. da imade pripadaka, koji su prava stvarnost, različita od stvarnosti supstancije. Ako je to istina, onda se ne da poreći, da ima pripadaka, koji se mogu svemogućnošću božjom odijeliti od supstancije. Premda ne možemo shvatiti, kako mogu prilike, akcidenti, postojati bez supstancije, to ipak ne može razum dokazati, da bi to bilo upravo nemoguće, ili da bi bilo u tom što protuslovna, da bi svemogućnost Božja uzdržavala neke akcidente u bivstvovanju i bez njihove supstancije. Ako imadu (neki) akcidenti vlastiti svoj bitak, zašto da ne bi bilo moguće, da je svemoć Božja odijeli od njihove supstancije? Tim ne bi oni promijenili svoje naravi, koja traži bivstvovanje u subjektu, jer to ostaje i u našem slučaju nepromijenjeno, samo je razlika u tom, da ih je prije uzdržavala njihova supstancija, a sada poslije odijeljenja, djelovanje Božje. Bog zato nebi postao subjekat ovakih pripadaka, oni bi zbilja bivstvovali bez subjekta, dakle na *način* supstancije, ali zato ipak nebi postali supstancije, jer ne bi bivstvovali na način supstancije po svojoj naravi, već uzročnim djelovanjem Božjim.

Istina je, da je bit i narav akcidenta u tom, da on ne može u sebi i za sebe postojati Ali dogmat katolički o pretvorbi ne dira u to, jer i po tom nauku ostaje bit akcidenta ista i poslije, kad ga je Bog odijelio od njegove supstancije, jer ni sada ne postoji akcidenat sam u sebi i za sebe, već ga drži svemogućnost Božja. (Sr. S. Thom. III. q. 77. a. 1.)

Pošto smo unaprijed obranili katolički dogmat od optužbe, da on nešto uči i na vjerovanje predlaže, što ne bi bilo u sebi moguće ili što bi bilo u sebi protuslovno, lako ćemo dokazati iz svrhunaravske objave, da je u euharistiji zaista prisutno tijelo tako postalo, da se je vaskolika supstancia kruha i vaskolika supstancia vina pretvorila u bit tijela i krvi Isusove, a da su ostale samo prilike (species[1]) kruha i vina.

2. Već riječi obećanja ne mogu se u sklad dovesti s katoličkim shvatanjem, kao da je u euharistiji tijelo i krv Isusova *u* kruhu i *u* vinu, jer Gospodin jednostavno obećaje, da će nam dati tijelo svoje da ga jedemo i krv svoju, da ju pijemo; o vinu ondje nema ni spomena, a kruh se spominje u općenitom značenju mjesto hrane. Ako dakle riječi obećanja, kao što smo to već dokazali, treba uzeti u doslovnom smislu i ako se protežu na oltarski sakramenat, onda po samim tim riječima u euharistiji je samo tijelo i krv Isusova, a nema ondje kruha i vina. Još sigurnije se dade katolički nauk pretvorbe izvesti iz riječi narregjenja: ovo je tijelo moje, ovo je krv moja. Uzevši kao dokazano, da riječi naregjenja treba razumjevati u doslovnom smislu, pitamo: što one po zakonima čovječjeg mišljenja i govorenja mogu značiti? Ništa drugo nego: ovo što držim u rukama i što vam dajem, u istinu je moje tijelo i moja krv, sve ako nam ćutila naša i drukčije svjedoče i kažu. Ako je dakle prije, kao što to evangjeliste izvješćuju, u rukama Isusovim bio kruh i vino, a poslije riječi Gospodinovih ako je ono tijelo i krv, to je očevidno, da se je kruh i vino moralo pretvoriti u tijelo i krv. I tako eto katolički nauk pretvorbe potvrgjuju već same riječi naregjenja, uzevši, da ih treba razumjeti u doslovnom smislu. Ako vjeruješ, da je u euharistiji prisutno u istinu pravo tijelo Isusovo, onda nema uzroka nijekati, da je ono tijelo postalo prisutno nekom čudnom pretvorbom. Isto se tako ne mogu riječi naregjenja nikako složiti s luteranskim naukom, da je u *u* kruhu, *pod* kruhom ili *sa* kruhom tijelo Gospodinovo, jer u tom slučaju ne bi Isus mogao jednostavno kazati: ovo je tijelo moje, nego bi morao reći: ovaj kruh je i moje tijelo, ili u ovom kruhu moje je tijelo, ili barem: evo ovdje je moje tijelo — ali Gospodin kaže jednostavno: ovo je moje tijelo, kruh nikako ne spominje. Neka se dalje uvaže riječi, s kojima evangjeliste izvješćuju, kako je Gospodin naredio oltarno otajstvo. Oni kažu: Gospodin uzevši u ruke svoje kruh — τόν ἄρτον — ne kaže pružajući ga učenicima οὗτος ὁ ἄρτος, nego ne odregjeno τοῦτο t. j. ovo što držim sada u ruci i što vam se čini kao kruh, što je? ovo je tijelo moje. Mi razumijemo i jasno je, kad nam se pokaže posuda s vinom i kaže: ovo je vino, jer je posuda po naravi svojoj i općenitoj svrsi svojoj odregjena, da se u nju meće vino, ali kad bi tko kruh pokazao i rekao: ovo je tijelo, to bi bilo nejasno, jer kruh nije nikako odregjen, da u sebi krije čije tijelo. — Izjave apostola takogjer u toliko potvrgjuju katolički dogmat, u koliko u euharistiji spominju samo tijelo i krv i uče, da u njoj postajemo dijelnici tijela i krvi Isusove i da nevrjedno blagujući kruh i pijući iz kaleža krivci postajemo tijela i krvi Gospodinove, a ne spominju ni jednom riječcom ni kruha ni vina. Iz spomenutih uzroka vidi se, da tko vjeruje u stvarnu prisutnost tijela Gospodnjega, da mora vjerovati i u pretvorbu kruha u tijelo. Jedno i drugo slijedi iz riječi obećanja i naregjenja. Jer ako je u euharistiji zaista prisutno pravo tijelo i krv, onda je to moguće samo na dva načina, ili na način, coësistentiae kao što uče Lutherani, da je naime bit tijela

[1] Ne može se dvojiti, da crkva pod „species“ ne misli drugo nego akcidente. Crkva ih pako zato zove: species, jer se kod sakramenta euharistije prije svega i osobito radi o onim akcidentima, koji upadaju u oči; species bo izvodi se od: con, ad, in spicio. Tim nije rečeno, da akcidenti kruha i vina u euharistiji nisu predmet i ostalih ćutila — n. pr. teka, opipa — ali svakako oni utječu prije svega kod svakoga čovjeka na ćutilo vida.

zajedno sa biti kruha, ili na način transupstanciacije kao što uče katolici. Na prvi način ne može biti prisutno, jer toga ne dopuštaju riječi obećanja, koje spominju samo tijelo i krv kao sakramentalnu hranu, a ne govore o kruhu ni vinu, u kojima ili pod kojima bi imalo biti tijelo i krv; toga ne dopuštaju ni riječi naregjenja, jer one jednostavno kažu, da je ono što Isus daje učenicima: tijelo njegovo i krv njegova, a ne, da se u kruhu ili pod kruhom nalazi njegovo tijelo.

3. Apostolska predaja potvrgjuje na razni način, najprije neizravno i uklopljeno, a kasnije izravno i jasno naš dogmat. Neizravno ga potvrgjuju sv. oci kad kažu, da euharistički kruh nije obični naravski kruh nego tijelo Isusovo i to pravo njegovo tijelo u kojem se rodio, trpio i umro; ili kad kažu, da je Krist učinio kruh svojim tijelom. U misnim liturgijama obično se moli, da Bog žrtvene darove *učini* Kristovim tijelom, ili neka po Duhu Svetom *kruh učini* tijelom Kristovim. Drugi opet sv. oci uče, da poslije posvedbe nije više na oltaru kruh, sve ako se tako i pričinja ćutilima; da se na oltaru, čudo zbiva, koje može samo vjera priznati i pozivlju se na slična čudesa, u kojima se takogjer takova pretvorba zbila.

Ali sv. oci i izrijekom uče, da su se kruh i vino pretvorili u tijelo i krv Isusovu. Ako se i ne služe riječju transubstantiatio, upotrebljavaju ipak riječi, koje znače sasvim isto. Najprije uče, da kruh *jest* tijelo (Ignacij, Justin i Irenej); kruh *postaje*, fit, γίγνεται, tijelo (Athanasij); pretvara se μεταβάλλεται, convertitur, (Cyril Jeruz. Theodor Mopseuest. i Theoderet) koji još i nadodaje: convertitur et alterum fit — καὶ ἕτερα γίγνεται, a sv. Cyril izrijekom kaže: μεταβάλλεταὶ καὶ οὐκέτι ἄρτος — pretvara se i nije više kruh. Dalje dolaze kod grčkih otaca izrazi: μεταποιεῖται, μετασκευάζεται, μεταρρυθμίζεται, μεταστοιχειοῦται = transelementari, a kod latinskih: transfiguratur, commutatur in aliud, mutatur in natura (sv. Ambrosij). Da čujemo nekoje i poimence, navest ćemo najprije sv. Gregorija Nyss. (or. cat. 37.) „Kruh se ovdje odmah (po Logosu i molitvi) pretvara — μεταποιούμενος u tijelo Logosa, kada je on sam rekao: ovo je tijelo moje". Sv. Hrysostom: „Nije čovjek

koji čini, da ovo što je pred nama bude tijelo i krv Kristova, nego je to sâm za nas propeti Krist. Svećenik je, koji mjesto njega one riječi izgovara; snaga i milost pako dolazi od Boga. To je moje tijelo, kaže on. Ova riječ pretvara — μεταρρυθμίζει, ovo što je pred nama. De prod. Judae hom. I. 6. sr. i in Matth. hom. 82.) Razgovjetno i na sitno, poput kakvog skolastika 13. stoljeća, izlaže našu stvar sv. Ivan Damasc. (de fide orthodox. IV. 13.): „Tijelo je zaista združeno s božanstvom i to tijelo koje se rodilo od svete Djevice; ali ne tako, da tijelo silazi s nebesa, nego tako, da se upravo kruh i vino pretvaraju — μεταποιοῦνται u tijelo i krv Božju". Ako uvažimo, da se sv. oci osim toga, da čim bolje razjasne ovaj dogmat, pozivaju na razne pretvorbe i naravske i svrhunaravske; da se jasno pozivaju na svemoć Božju, koja izravno utječe na euharističku pretvorbu, kao što je utjecala kod stvaranja i utjelovljenja — tko može još razborito dvojiti o pravom smislu njihovih izjava? Tko smije pristojno poricati da sv. oci, istina, nešto drukčije — blažim izrazima uče, što je kasnije crkva i i bogoslovska znanost učila izrazom transubstantiatio? Ili tko da se čudi, ako u onim vremenima, gdje nije bilo protivnika, radi kojih bi trebali sv. oci biti oprezni u biranju izraza, gdje koji otac upotrebljava riječ, koja ne označuje točno samu stvar ili pače dopušta drugi smisao protivan današnjemu shvatanju i učenju? Je li slobodno, da se zbog pojedinih izraza pojedinih otaca smije tvrditi, da je u opće apostolskoj predaji nepoznat katolički dogmat transupstanciacije?

4. Pošto je crkva na 4. Later. saboru katolički dogmat točno uglavila izjavivši, da se u sakramentu eucharistije „pretvara kruh i vino — transubstantiari panem et vinum", bogoslovska si je znanost uzela za zadaću, da točno odredi pojam pretvorbe — transsubstantiationis — i izloži sve pošljedke, koji iz njeg proistječu. I mi ćemo pokušati, da u glavnim točkama navedemo, kako se je u katoličkim bogoslovskim školama o tom razpravljalo i do kojih se je rezultata došlo. Dakako da ćemo se i u tom držati dokazivanja svetoga Thome Akvinskoga.

a) Prije svega pita sv. Thoma: „Da li u ovome sakramentu ostaje bit kruha i vina poslije posvedbe — utrum in hoc sacramento *remaneat* substantia panis et vini post consecrationem?“ (III. Q. 75. a. 2.) Na stavljeno si pitanje odgovara niječno, da naime ne ostaje, jer bi se inače trebalo zanijekati prisutnost pravoga tijela i krvi Isusove. Razlog pako tomu ovaj je: u sakramentu je prisutno pravo tijelo, koje nije bilo prisutno prije posvedbe. Prisutno pak može nešto postati u mjestu, gdje prije nije bilo, samo na dva načina: ili tako da se ono *dovede* u mjesto, gdje nije prije bilo, ili pako da se ona stvar, koja je prisutna, pretvori u onu stvar, koja postaje prisutna. Onaj prvi način nije moguć u euharistiji, jer bi u tom slučaju tijelo Isusovo ostavilo svoje mjesto u nebu ob desnu Oca i ne bi više ondje bilo prisutno; a osim toga ne bi moglo tijelo Isusovo u isto vrijeme prisutno biti na više mjesta u sakramentu, jer mjesna promjena, gibanje od mjesta k mjestu, ište prisutnost samo na jednom mjestu, a ne dopušta prisutnost na više mjesta. Ostaje moguć samo drugi način, tijelo Isusovo postaje prisutno u oltarskom sakramentu tako, da se supstantia kruha pretvori u supstanciju tijela. Ako se je pako supstancia kruha pretvorila u supstanciju tijela, onda poslije posvedbe iznema više u euharistiji supstancije kruha. To isto traži i forma sakramenta: hoc est corpus meum. Da je i dalje ostala supstancia kruha, onda bi forma sakramenta morala glasiti: hic (ovdje) est corpus meum. U tom slučaju ne bi euharistia ni biti mogla predmet klanjanja — cultus latriae, jer bi u njoj još bila supstancia, kojoj ne ide klanjanje.

b) „Da li se supstancia kruha ili vina uništava poslije posvedbe — Utrum substantia panis vel vini post consecrationem annihilatur?“ (l. c. a. 3.) Katolički dogmat ne dopušta misliti, da se je supstancia kruha uništila, jer u tom slučaju ne bi se moglo kazati, da se je *kruh pretvorio* u tijelo, nego bi se moralo kazati, da je *mjesto kruha* došlo ili ondje postavilo tijelo, ili da je tijelo nadomjestilo supstanciju kruha. A pitamo: što ili tko bi uništio supstanciju kruha? To bi mogla i morala učiniti samo forma, jer samo ona naznačuje i tvori sve učine sakramenata. Forma pako samo kaže, da ono što je prije bilo kruh, sada je tijelo. Ne vrijedi prigovor: ako kruh nije uništen, onda mora on i poslije posvedbe biti ili pod prilikama kruha ili negdje drugdje. Upravo zato, jer se je kruh pretvorio, ne vrijedi onaj prigovor; jer da se supstancia kruha *nije pretvorila*, onda bi se dakako moralo kazati: budući da ona nije više niti ovdje gdje je prije bila, niti na kojem drugom mjestu, zato mora da je uništena. Ali kad se kaže da se je supstancija kruha pretvorila, onda samo od sebe slijedi, da je nema više ni u sakramentu ni na drugom mjestu. I apostolska predaja naglasuje, da se je kruh promijenio, pretvorio, prešao u tijelo, a ne zna ništa o kakvom uništenju supstancije kruha.

c) Eucharistička pretvorba nema u naravskom redu sličnog primjera. Ona je skroz svrhunaravskog reda i učin svemoći božje (l. c. a. 4.). Naravske moći i djelovanja mogu svojim utjecajem izvesti samo u formi promjenu. Naravske pretvorbe u tom su, što jedna forma zamjeni drugu. Bog sam je neograničeni gospodar samoga bitka svih stvorova. Zato on može ne samo pripadke, nego i supstanciju stvari promijeniti i pretvoriti.

d) Kod transupstanciacije dakle utječe svemoć Božja izravno na supstanciju kruha. Utjecaj taj ne stoji u tom, da uništi supstanciju kruha, nego da ju pretvori. Ali ne treba misliti, kao što je mislio Scotus, da utjecaj taj u tom stoji, da *dovede* (adductio) tijelo Kristovo, jer bi to značilo, da je tijelo Kristovo promijenilo svoje mjesto, da je naime ostavilo nebo i da nije više ondje. Isto bi tako značilo, da se je uništila supstancija kruha, da tako na njezino mjesto može doći dovedeno tijelo Kristovo. Onaj utjecaj svemoći Božje može se najzgodnije misliti, kao neka reprodukcija tijela Kristova. Sveti oci kažu: fieri, confici, creari corpus Christi, to će reći, tijelo Kristovo konsekracijom ne dobiva naravskoga bitka, ono ne postaje istom, jer ono već od prije postoji i ima dakle naravski svoj bitak (esse substantiale), nego ono dobiva po konsekraciji *sakramentalni bitak*, koliko naime stupa u novu, svoje vrste svezu sa sakramentalnim prilikama (Ib. Q. 76. a. 6).

Da sv. Thoma još bolje razjasni pojam transupstanciacije, isporegjuje ju sa stvaranjem i raznim promjenama u naravi, te istječe u čem se ona s njima slaže a u čem se opet od njih razilazi. Sa stvaranjem se transupstanciacia u tom slaže, da kod nje ne izlazi bit tijela iz biti kruha, isto tako kao što i kod stvaranja ne izlazi stvar iz ničesa kao svoga stvarnoga uzroka. Supstancia kruha pretvorbom *postaje* tijelo Gospodnje, isto tako i kod stvaranja ono što nije, postaje da jest — non esse fit esse. Ima, ali još nepotpunije, sličnosti izmegju euharistične transupstanciacije i naravskih pretvoraba. U objema prelazi jedno u drugo nešto — u tom se slažu, ali u euharistiji cijela supstancia — materia i forma — prelazi u tijelo Kristovo, u naravskim pako pretvorbama prelazi samo jedna *forma* u drugu formu. Kod svih pretvoraba ostaje nešto nepromijenjeno — u tom se razlikuju pretvorbe od stvaranja. To nešto je kod naravskih pretvoraba materia ili subjekat; u euharistiji pako su to nešto, vanjske prilike kruha, koje same ostaju. To katolički dogmat jasno istječe i tako potvrgjuje, da imamo u euharistiji pravu pretvorbu.

e) Kao što je sigurno, da se u euharistiji pretvara supstancia kruha u supstanciju tijela, tako je sigurno da u euharistiji ostaje neki vanjski sakramentalni znak, pod kojim se za čovječje oko sakriva Kristovo tijelo. Taj sakramentalni vidivi znak zove crkva u svojim dogmatičkim odlukama: prilike kruha i vina, species panis et vini. Školastici pako uče, da ono što ostaje poslije pretvorbe supstancije kruha i vina jesu akcidenti supstancije kruha i vina. Za akcidente (prilike) kruha i vina u euharistiji pita i odgovara sv. Thoma ovako:

1. „Da li ostaju u ovom sakramentu akcidenti bez subjekta — Utrum *accidentia* remaneant *sine subjecto* in hoc sacramento?“ (Q. 77. a. 1.) Akcidenti kruha (i vina) ne mogu u euharistiji više biti u supstanciji kruha i vina, jer ove više nema. Ali ne može njihov nosilac biti niti supstancia tijela Kristova, jer čovječje tijelo u opće nije pristupačno takovim akcidentima t. j. nije prikladno da nosi takove akcidente. Poimence slavno Kristovo tijelo ne može se više iskvariti, ono

nije više podvrženo nikakvoj mijeni, pa zato se ne može više ni u tom pravcu promijeniti, da naime postane nosilac akcidenata kruha i vina. Ni zrak što okružuje akcidente, kao što su neki mislili, nije prikladan, da nosi takove akcidente. Nema dakle drugog izlaska, nego misliti, da akcidente kruha i vina izravno održaje svemoć Božja. Akcidenti dakle u euharistiji nemaju subjekta, u kojem da postoje ili od koga da su izravno u svom bitku zavisni. Oni zato, kao što smo to već napomenuli, nisu prestali biti pravi akcidenti, jer prem ako postoje bez subjekta, (što je bitno svojstvo samo supstancije), ne smije se zaboraviti, da ne postoje po moći vlastite biti, nego po svemoći Božjoj, koja ih održaje. Otale se razabire, da akcidenti kruha u euharistiji imaju tvarni bitak, a ne samo prividni. Oni su stvaran, vidivi znak tijela Kristova; svaki bo sakramenat mora da je *vanjski znak* nevidive milosti. Buduć pako da akcidenti imaju stvarni bitak, zato otale slijedi, da mogu biti predmet naših ćutila i utjecaja n. pr. možemo je vidjeti, doticati, lomiti, blagovati.

2. Buduć da akcidenti poslije pretvorbe imaju isti bitak što su ga imali i prije, zato oni mogu i poslije pretvorbe isto onako djelovati kao i prije i ostaju u istom savezu s drugim stvarima. Oni djeluju i utječu na druge stvari isto tako, kako bi djelovali i utjecali, da postoje u naravskoj svojoj supstanciji kruha. Zato akcidenti kruha imaju i poslije pretvorbe svoj tek, miris, hranivost itd.[1] — Isto su tako oni pristupačni vanjskim utjecajima tjelesnih stvari; zato se mogu iskvariti, raztočiti kao i prije. To je pako prije moguće bilo na dva načina: izravno po sebi ili pripadno (per accidens). Po sebi izravno mogli su se akcidenti prije pretvorbe promjeniti ili tako, da su se promijenile vlastitosti (qualitates), ili da se je povećala ili umanjila kolikoća (kvantitet). Pripadno pako mogu se promijeniti, ako se njihov nosilac — supstancia — promijeni. Na oba načina mogu se akcidenti kruha u euharistiji promijeniti i poslije pretvorbe. Kvantitet, tek, mast, prilika itd. mogu se izravno

[1] S. Thom. l. c. a. 3. a. 6. i ad 3.

po sebi promijeniti; ali se mogu promijeniti i pripadno t. j. tako, kao kad bi se nosilac njihov, supstancia kruha, bila promijenila. Supstancije kruha, istina, nema više ondje, ali akcidenti zadržali su isti svoj prijašnji bitak, zato su izvrženi istim utjecajima, kojim su bili izvrženi, kad su postojali u naravskoj svojoj supstanciji. Sakramentalna pako prisutnost tijela vezana je na prilike kruha i vina. Zato, ako se prilike kruha toliko promijene, da one po naravskim zakonima i u običnim okolnostima ne bi više bile naravski akcidenti kruha i vina, nego bi po naravskim zakonima sudeći trebalo zaključiti, da se je supstancia kruha i vina pokvarila, onda prestaje biti i tijelo Kristovo prisutno. (S. Th. l. c. a. 4.) Tijelo i krv Kristova je dakle tako dugo prisutna pod prilikama kruha i vina, doklegod su one prilike naravski akcidenti kruha i vina. Stoga ako bi se konsekriranome vinu prililo toliko druge kakve tekućine, da se ono ne bi više moglo zvati naravsko vino, to bi ondje prestala prisutnost tijela Isusovog, jer ne bi više ondje bilo spoljašnjeg znaka, što ga je Bog za sakramentalnu prisutnost tijela Kristovog naredio. To bi se isto dogodilo, ako se akcidenti ne bi upravo *bitno u sebi* promijenili, ali nebi se mogli više držati za istovetne akcidente upravo one supstancije, koja je bila konsekrirana. N. pr. ako bi se konsekriranomu vinu prililo isto toliko nekonsekriranog vina, akcidenti bi bili iste vrste kao i prije, ali oni ne bi bili istovetni sa akcidentima upravo one konsekrirane supstancije. (Ibid. a. 8.)

Bilješka. Buduć da je tijelo i krv Isusova u istini u euharistiji pod prilikama kruha i vina i buduć da izmegju prilika kruha i vina i supstancije tijela i krvi Isusove nije naravska sveza, zato vrijede za način govorenja ova pravila:

1. Predikati koji se izravno protežu na prilike, a oslanjaju se na naravsku svezu izmegju akcidenta i supstancije, ne smiju se u *pravom* smislu prenositi na tijelo Isusovo. Zato kad vidimo ili se taknemo posvećene hostije, smije se, istina, kazati, da vidimo i tičemo tijelo Isusovo, ali ti predikati ne razumiju se u pravom smislu, jer u istinu mi ne vidimo tijela, nego prilike, pod kojima je tijelo Isusovo. Stoga da se izbjegne pometnja, dobro je da se u tom slučaju doda: „pod prilikama“, n. pr. kod podizanja vidi se tijelo Isusovo pod prilikama, tičemo tijelo pod prilikama itd.

2. Predikati koji se izravno protežu na prilike, ali se oslanjaju samo na mjesnu svezu (ubicationis relatio t. j. koji samo kažu: ondje gdje su prilike, ondje je i tijelo), razumijevaju se za tijelo i krv Isusovu u pravom smislu. Razlog je tomu jednostavan, jer u istinu je ondje tijelo i krv Isusova prisutna, gdje su i prilike kruha i vina. Tako se n. pr. u pravom smislu kaže, da se pod misom tijelo Isusovo diže, u ophodu nosi, u pričesti blaguje.

3. Budući da se u opće ne smiju u govoru samovoljno, nego samo po stalnim zakonima, upotrebljavati nikakove figure, samo se sobom razumije, da se i ovdje ima naš govor kretati u granicama, koje je drevni kršćanski običaj naznačio. Ovdje se ne da točno pravilo odrediti, nego se mora više paziti na ono, što nam nalaže dužno poštovanje prema presv. otajstvu. Bez straha i ikakvog razmišljavanja kažemo — dakako po analogiji: tijelo se Gospodnje lomi, miješa se s krvju Isusovom; nikad pako ne kažemo: tijelo se Isusovo grije, ili tijelo se Isusovo nakvasilo, ako se je to dogodilo s prilikama kruha. — Otale se razabire, da nema protuslovlja u tom, što je Berengar morao ispovjediti: da se u misi tijelo Isusovo lomi i u tom, kad crkva u Lauda Sion pjeva: Nulla rei fit scissura, signi tantum fit fractura — oboje je istina, ali svako u svojem smislu.

4. članak.

Način kako je Krist u euharistiji prisutan.

§. 41.

U euharistiji je prisutan cijeli Krist.

1. Znamo da je u euharistiji prisutno pravo tijelo i prava krv Isusova, a to je prisutno postalo tako, da se je cijela bit kruha i vina pretvorila u bit tijela i krvi, a ostali su samo

akcidenti kruha i vina. Crkva je još dalje pošla i kao dogmat proglasila, da je Isus Krist prisutan u euharistiji cijel i potpun, sa svojim božanstvom i čovječanstvom, cijelom svojom osobom. Sabor Trientski uči: „Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis speciei cujusque partibus separatione facta totum Christum contineri, anathema sit". (sess. 13. can. 13.) Otale se razabire, da naš katolički dogmat ima tri dijela: 1. Krist je cijel prisutan u sakramentu — Christus totus in toto; 2. Krist je cijel prisutan pod svakom prilikom — Christus totus sub unaquaque specie; 3. Krist je cijel prisutan pod svakim dijelom svake pojedine prilike — Christus in qualibet specierum parte. Ove tri točke ne treba na dugo i široko dokazivati, nego je dosta, da je u kratko obrazložimo, jer su to nužni posljetci prisutnosti pravoga tijela Gospodnjega.

2. Krist je cijel prisutan u sakramentu — Christus totus in toto. Kad kažemo *cijeli Krist,* svatko tko je u vjeri dobro poučen zna, da ta cjelovitost obuhvaća Krista u čitavoj njegovoj biti, potpunu njegovu osobu, dakle njegovo božanstvo i čovječanstvo, ovo zadnje sa svima bitnim dijelovima, dušom naime i tijelom, tijelo pako napose s krvju. Da shvatimo zamašaj prvog ovog dijela katoličkog dogmata, dobro će biti da počmemo s pitanjem: što je ono prvo, što se hoće prije svega izravno da istakne u sakramentu? Bez dvojbe to nije Kristovo božanstvo. Prisutnost božanstva ne treba napose istjecati, jer ono je i onako posvudno i zato svagdje prisutno, ne samo djelovanjem nego i biti svojom. Budući da se radi o sakramentalnoj prisutnosti unaprijed znamo, da se radi o sredstvu milosti posvećujuće, o sredstvu spasenja, koje nam je Krist poglavito zaslužio svojom mukom i smrću — dakle kao čovjek. Ne radi se dakle ovdje prije svega o tom, da se istakne, da je u euharistiji prisutan Krist kao Bog. A napokon u euharistiji sveudilj se spominje prisutno tijelo i krv — to su pako sastavni dijelovi čovječje a ne božje naravi. To nas sve upućuje, da se u euharistiji prije svega hoće da istakne, da je prisutno čovječanstvo Kristovo. Ali kad se prije svega istječe,

da je prisutno čovječanstvo, zato se ipak ne izuzima božanstvo — ono se niti ne može izuzeti, jer je nerazdruživo spojeno hypostatskim sjedinjenjem s njegovim čovječanstvom, koje nije bilo ni časak izvan i bez božanstva. Ali hajdemo dalje. Čovječja narav ima dva sastavna dijela: tijelo i dušu, zato se može opet pitati: što se od ova dva dijela izravno kao prisutno istječe. To ne može biti duša, jer euharistia je naregjena, da bude duhovna hrana naših duša i zato se mora blagovati; blagovati se pako ne može duša čovječja, nego tijelo. Osim toga kod naregjenja ovog sakramenta govori se samo o tijelu i krvi a ne o duši, poradi čega se naš sakramenat i zove: sakramenat tijela i krvi — sacramentum corporis et sanguinis. U sakramentalnoj dakle prisutnosti prvo je što se istječe: tijelo Gospodinovo — corpus Domini. Ali i ovdje se ne će, da izuzme duša, jer ona je nerazdruživo spojena s tijelom i to ne poradi hypostatskog sjedinjenja, jer se je i kod smrti Krista u istinu duša rastavila od tijela, nego zato, što je u euharistiji prisutno tijelo neumrlo, kao što to apostol izrijekom potvrgjuje: „Krist uskrsnuvši od mrtvih ne umire više". (Rimlj. 6. 9.) Ako je pako u euharistiji prisutno slavno, od mrtvih uskrsnulo i za to neumrlo tijelo Isusovo, (budući da se euharistia obavlja i slavi poslije uskrsnuća Gospodinovog, ne može ni biti prisutno drugo tijelo nego od mrtvih uskrsnulo), onda samo od sebe slijedi, da je ono tijelo živo, živo je pako po duši, koja ga oživljava, mora dakle da je ona s tijelom združena životnim vezom i zato je u euharistiji tijelo prisutno zajedno s dušom. Imamo dakle u euharistiji prisutno najprije tijelo Isusovo, s njim je združena životnim vezom čovječja njegova duša, s potpunom pako čovječjom naravi Kristovom združeno je i božanstvo poradi hypostatskog sjedinjenja i tako je u euharistiji prisutan potpuni, cijeli Krist.

Budući da je u euharistiji prisutno nešto izravno odmah na svete riječi, a drugo istom posredno na osnovu hypostatskog sjedinjenja ili na osnovu naravskog veza, koji spaja sve sastavne dijelove čovječje naravi, zato crkvena znanost razlikuje dva načina euharističke prisutnosti, a taj način govorenja po-

tvrdila je i prihvatila i crkva u svojim dogmatičkim definicijama. Prvi način prisutnosti proizlazi iz naravi samog sakramenta ili iz riječi s kojima je naregjen sakramenat — ex vi verborum ili ex veritate sacramenti. Drugi način proizlazi iz vlastitosti sakramentalnog tijela Isusovog, koje iziskuje, da budu prisutni svi dijelovi Kristove čovječje naravi; ili iz dogmata hypostatskog sjedinjenja, koje nerazrješivo združuje i veže s čovječanstvom i božanstvo. Taj drugi način prisutnosti zove sabor Trientski: praesentia vi naturalis connexionis et concomitantiae, ili u kratko: prisutnost per concomitantiam. Na prvi način prisutno je pod prilikom kruha tijelo Kristovo, a pod prilikom vina krv. Na drugi način prisutno je pod prilikom kruha osim tijela: krv, duša čovječja i božanstvo, a pod prilikom vina osim krvi prisutno je tijelo, zatim duša i božanstvo.

3. Christus totus sub unaquaque specie. Pod svakom pojedinom prilikom, pod prilikom naime kruha i pod prilikom vina Krist je cijel prisutan. Ovaj dijel dogmata zato je važan, jer pokazuje, da je crkva i s dogmatičke strane imala pravo, kad je uvela običaj pričesti pod jednom samo prilikom. Kao što je poznato, Gospodin je naredio sakramenat euharistije pod dvjema prilikama, on je hotio prisutan biti pod prilikom kruha i vina. Zašto to? Narav euharistije, koja je duhovna hrana naših duša, ne traži to, zato bi dosta bilo, da je Isus prisutan i pod jednom samo prilikom. Uzrok je tomu taj, što je euharistia zajedno i sakramenat i prava žrtva. Poradi žrtvenog značaja naredio je Isus euharistiju tako, da je na svete riječi pod prilikom kruha prisutno tijelo, a pod prilikom vina prisutna krv, jer se tako pokazuje i spominje žrtva Isusova na križu, gdje se je nasilnim načinom rastavila krv od tijela. Zato prema gore istaknutoj razlici euharističke prisutnosti valja kazati, na svete riječi — vi verborum, pod prilikom kruha prisutno je samo tijelo,[1] a pod prilikom vina prisutna je samo krv; ali budući da je ono tijelo, koje je vi verborum prisutno pod prilikom kruha, živo, stoga ono ne može biti bez krvi i zato treba da je pod prilikom kruha per concomitantiam prisutna i krv; isto tako krv prisutna vi verborum pod prilikom vina, buduć da je krv živoga tijela, mora per concomitantiam da uza se ima i tijelo; jedno pako i drugo poradi istoga uzroka iziskuje, da je s njima prisutna i duša, jer bez nje nije tijelo živo. Tako imamo pod svakom pojedinom prilikom: tijelo, krv i dušu — cijelu čovječju narav. Ali čovječja narav nerazrješivo je združena s božanstvom; stoga je poradi hypostatskog sjedinjenja prisutno pod svakom prilikom i božanstvo — dakle cijeli i potpuni Krist. — Naše dokazivanje potvrgjuje i sveto pismo. Gospodin obećavajući euharistiju kaže: „tko mene jede i živjet će poradi mene“ Iv. 6. 58. Kad Gospodin kaže „tko mene *jede*“, izravno može misliti samo na priliku kruha, dosljedno već u toj samoj prilici Krist je cijel i potpun, jer samo kao takav zalog je života vječnoga. Isto tako i apostol uzima, da je Krist cijel prisutan pod svakom pojedinom prilikom, kad kaže: tko nedostojno bude blagovao ovaj kruh, *ili* pio ovaj kalež, kriv je tijelu i krvi Gospodnjoj. Apostol očevidno misli i uzima, da je i pod prilikom kruha i pod prilikom vina prisutno i tijelo i krv Gospodinova, jer samo u toj pretpostavci postaje krivac *i* tijela *i* krvi Gospodnje i onaj, koji samo blaguje sveti kruh, kao i onaj, koji samo pije sveto vino. — Tako je vjerovala i crkva, jer na toj vjeri osniva se drevni običaj pričešćivanja pod jednom samo prilikom. Jer da crkva nije vjerovala, da je pod svakom pojedinom prilikom prisutan cijeli Krist, kako bi smjela uvesti običaj pričesti pod jednom samo prilikom? Svjedočanstva apostolske predaje za taj običaj navest ćemo na drugom mjestu, kad budemo napose govorili o pričesti pod jednom prilikom.

[1] Razumije se dakako cijelo tijelo. Crkva je, odnosno congregatio s. officii, osudila 14. pros. 1887. 31. proposiciju Rosminia koja glasi: In sacramento eucharistiae vi verborum corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura, quae respondet quantitati substantiae panis et vini, quae transsubstantiatur; reliquum corporis Christi ibi est per concomitantiam“.

Opširno taj nauk izlaže sabor Trientski u sjed. 13. pogl. 3. „ . . . Semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus, verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere, sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub specie vini ex vi verborum, ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis, animaque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tandundem sub alterutra specie atque sub utraque specie contineri; totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis speciei parte, totus idem sub vini specie et sub ejus partibus existit“.

4. Christus in qualibet specierum parte. Krist je cijel u svakom dijelu prilika t. j. u svakoj čestici kruha i svakoj kapi vina.

Rimski katehizam potvrgjuje ovaj dogmat iz načina kako je naregjena euharistia. Gospodin je uzeo kruh i jedanput ga blagoslovio, za tim ga prelomio i podijelio apostolima. Mora se pako uzeti kao sigurno, da su pojedini apostoli primili cijeloga Krista. Još očevidnije je to kod posvećenja kaleža. Jedan kalež i jedno posvećenje — iz istog kaleža piju svi apostoli redom i svi primaju cijeloga Krista; dosljedno mora da je cijeli Krist u svakoj česti posvećenog vina. — U ostalom to je nuždan pošljedak i prave prisutnosti Kristove u euharistiji i pretvorbe. Katolička crkva uči, da se je cijela supstancia kruha pretvorila u supstanciju tijela; očevidno je pako cijela i potpuna narav supstancije u svakom njezinom dijelu, bio onaj dijel malen ili velik. Tako je n. pr. u svakom dijelu zraka cijela i potpuna narav zraka; u velikom kao malom komadiću kruha potpuna je narav kruha; u vedru kao u čaši vode potpuna je narav vode. Prema tome u svakom i najmanjem dijelu kruha prisutna je cijela bit tijela Kristova.

Prem ako katolički dogmat iziskuje, da se vjeruje, da je Krist cijel prisutan u svakom dijelu posvećene prilike istom *poslije* kad su se prilike razdijelile, to ipak mnogi bogoslovi, a na čelu im sv. Thoma, uče, da je Krist tako prisutan već prije — ante separationem. Uzrok je jednostavno taj, što dijeljenje — separatio — ništa ne utječe u prisutnost Krista; on je prisutan u sakramentu na svete riječi. Da ne bi bio Krist prisutan odmah na svete riječi u svakom dijelu, ne bi to bio ni poslije lomljenja kruha, jer ovo ništa ne mijenja na prisutnosti.[1] Ali otale ne slijedi, da je u hostiji, prije nego se na komadiće razdijeli, Isus višeput prisutan t. j. tolikoput, koliko se može razlikovati u njoj dijelova, jer uzrok da se može brojiti: jedanput, dvaput itd. u samom je dijelenju, pa zato nema razloga, da se broji prije dijeljenja. Bogoslovi koji uče, da je cijeli Krist prisutan pod svakom česticom posvećene prilike već prije dijeljenja, razjašnjuju svoju nauku primjerom koji uzimaju iz načina, kako je prisutna u tijelu čovječja duša. Prem ako je duša vezana i stegnuta na prostor tijela, ipak se ne može kazati, da je jedan njezin dijel prisutan u glavi, drugi u srcu itd., jer ona kao duhovno biće nema dijelova. Zato će se morati kazati, da je duša, premda je jedna u čovjeku, ipak cijela prisutna u svakom dijelu tijela. Slavno Isusovo tijelo takogjer se ne poteže u prostoru i zato je moguće misliti, da je prisutno u svakom dijelu cijeloga hljeba, a da otale ne mora slijediti, da je više nego jedno tijelo prisutno u sakramentu.

Drugi ipak bogoslovi drže, da Krist prije dijeljenja nije prisutan u svakom dijelu prilika, nego je to istom poslije dijeljenja. Katolički dogmat više i ne traži. I crkveni hymnus tako stvar shvaća, jer u njem crkva kaže: *Fracto* demum sacramento, Ne vacilles sed memento — Tantum esse sub fragmento — Quantum toto tegitur. Ima to shvatanje i naravsku analogiju. Cijelo sunce otsijeva se (jedanput) u jednoj kapljici rose; ako razdijeliš kapljicu na dvije, tri kapljice —

[1] Sr. S. Th. 3. q. 76. a. 3.

u svakoj će se zrcaliti cijelo sunce. U jednom velikom ogledalu vidiš cijelu svoju sliku; razbij ogledalo na dva, tri komada — u svakom ćeš vidjeti cijelu svoju sliku. Prije nego si razdijelio kapljicu rose i razlupao ogledalo u istinu je samo jedno sunce (jedanput) bilo prisutno u cijelom ogledalu (kapljici rose), a nikako nije bilo prisutno cijelo u svakom dijelku ogledala — to je istom kad se razlomilo ogledalo (post fractionem).

§. 42.

Pobliže se razjašnjuje kako je Isus u euharistiji pod prilikama kruha i vina prisutan.

1. Tijelo Kristovo prisutno u sakramentu ima svoju kolikoću, quantitatem. Danas tako uče skoro svi bogoslovi i zovu protivno mnijenje nekih starijih bogoslova krivim ili kažu, da je barem skoro krivo — errori proximum. Razlozi pak, kojima dokazuju svoj nauk, jesu poglavito ovi: a) Da nije u sakramentu Krist prisutan sa svojom kolikoćom, onda bi manjkala njegovom tijelu vlastitost kolikoće, te nebi bio ondje prisutan cijeli Krist, po definiciji pako crkve, a tako su učili od uvijek i sv. oci, u euharistiji je prisutan cijeli Krist. — b) Bez kolikoće ne bi Krist mogao obavljati nikakove životne funkcije, jer bez kolikoće ne može biti organa, koji su potrebni za životno djelovanje. Supstancia se može rastavljena *misliti* od kolikoće,[1] ali da tijelo živi i da je organički ustrojeno, a da nema kolikoće niti može biti, niti si možemo takovo tijelo misliti.[2] U tijelu bez kolikoće ne bi moglo biti ni duše, koja da oživljava organički ustrojeno tijelo i koja je životno počelo, a to je očevidno krivo. — c) Bez kolikoće ne bi tijelo imalo nikakvog oblika, jer oblik je megja (terminus) kolikoće. — d) Bez kolikoće ne bi tijelo Kristovo imalo ni mesa ni kosti, jer nije moguće da meso i kosti nemaju kolikoće i kakvoće.

[1] S. Thom. 3. q. 76. a. 4.

[2] S. Bonav. 4. s. dist. 10. p. 1. a. 1. q. 2.

2. Kolikoća ima dvije službe oko tijela. Ona najprije sve njegove dijelove jedan prema drugom rasporedjuje i jedan od drugog razlučuje. Osim toga ona dijelove tijela prema prostoru postavlja i to tako, da je jedan dijel u jednom dijelu prostora, drugi u drugom, a cijela supstancia tijela da je u cijelom prostoru. Kolikoća dakle reda dijelove jedan prema drugomu i rasprostranjuje ih prema prostoru. Ono prvo nužno je za pojam, za samu bit kolikoće, jer ne može biti, niti si možemo misliti kolikoću, u kojoj ne bi razni dijelovi bili u stanovitom redu megjusobno rasporedani i koja ne bi na taj način utjecala na supstanciju. Ovo drugo je samo učin kolikoće, koji redovito proizlazi iz naravi kolikoće, ali nije bit njezina. Tako je n. pr. grijanje učin topline, ali nije bit njezina. Ako to imamo pred očima donekle ćemo moći razumjeti, kako je cijeli Krist prisutan u sakramentu pod onako malenom hostijom. Kad kažemo, da je u euharistiji prisutno tijelo Kristovo toliko koliko (cum sua quantitate), to znači: a) da su dijelovi tijela Kristova medjusobno jedan prema drugome rasporedani i jedan s drugim svezan i to ne mehanički nego organskim vezom u jednu cjelinu i to tako, da je prvi dijel svezan s drugim izravno, s trećim neizravno itd.;[1] b) da se megju sobom jedan od drugoga razlikuju t. j. da glava nije vrat, vrat nije prsa, prsa nisu utroba. Dočim su pako dijelovi tijela Kristova uregjeni prema sebi i rasporedani megju sobom, nije tijelo Kristovo postavljeno i rašireno prema mjestu, nego je prema mjestu cijelo tijelo kao nerazdijeliva jedinica tako, da je cijela supstancia tijela prisutna u svakoj točki prilikâ. To je, istina, čudan način prisutnosti, ali Bogu nije nemoguć. Treba bo ovo da se uvaži. Bitno je svakomu tijelu, da ima više megjusobno različnih dijelova t. j. da nije jedan dijel drugi. Po naravskom zakonu pak svaki dijel i dosljedno cijelo tijelo širi se u prostoru tako, da u prostoru, gdje se nalazi jedno tijelo, ne može

[1] Sr. Franzel. l. c. p. 156. Sr. A. a Bulsano Inst. Theol. Dogm. T. II. p. 638: „Interna, eaque dimensiva quantitas est, quae distinguit partes a partibus in ordine ad se, easque ordinat ita ut e. gr. caput excipiatur a collo, mediante collo a pectore“.

u isti čas biti prisutno drugo tijelo. Da je svako tijelo po naravi svojoj *prikladno* i *vrsno* tako se u prostoru širiti, da ne može ondje biti u isti čas drugo tijelo, to je naravsko i bitno svojstvo svakoga tijela. Ali da se ono u *istini* tako i *zbilja* u prostoru širi, to mu nije bitno svojstvo, nego to je samo naravski posljedak onoga bitnoga svojstva. Zato ako se Bogu svidi, da ovaj posljedak (ili ovaj učin) naravskoga tijela obustavi, tim nije tijelo promijenilo svoje naravi, ona ostaje ista, samo je onaj naravski posljedak obustavljen. Vatra n. pr. je po naravi svojoj *prikladna* i *vrsna* da grije i pali, ali ako Bog taj posljedak ili učin obustavi (kao što je to učinio vatrom, u koju su bila bačena tri mladića na zapovijed kralja Nabukodonozora), tim nije vatra promijenila svoje naravi. Onaj megjusobni rasporegjaj dijelova i ona prikladnost ili vrsnost širiti se u prostoru, na čemu se osniva zakon neprobojnosti (gdje je jedno tijelo, ne može biti drugo), zove se tehničkim izrazom: quantitas intrinseca. Na osnovu te kolikoće jedan je dijel tijela izvan drugoga po *naravi* a ne po *položaju*. Za tijelo, koje se i *zbilja* u prostoru širi i dosljedno ne da, da u istom mjestu bude drugo tijelo, kaže se tehnički: da ima extensionem extrinsecam scilicet ad spatium. Ona prva (intrinseca) bitna je svakomu tijelu, nju ima i tijelo Kristovo u sakramentu, i zato ako bi se ono tijelo prepustilo naravi i njezinim zakonima, odmah bi se i zbilja u prostoru raširilo i istisnulo odanle svako drugo tijelo. Ova druga (extrinseca) nije bitna tijelu i i može ju Bog obustaviti, kao što ju Bog u istini po redovitom ali svrhunaravskom utjecaju svoga svemogućtva i obustavlja u sakramentu euharistije.

Što je rečeno za kolikoću sakramentalnog tijela u opće, vrijedi i za unutrašnji njegov organizam. Bitno je i njemu, da se dijelovi njegovi megjusobno razlikuju (srce, pluća itd.), i po naravi da su stanovitim redom poredani jedan prema drugomu tako, da sačinjavaju cjelinu i da su megjusobno svezani životnim a ne samo mehaničkim vezom. Budući da je to organismu bitno, jer si bez toga ne možemo misliti živi organizam, zato treba da se sve to nalazi i u sakramentalnom Isusovom tijelu. Iz naravi organizma proizlazi posljedak ili učin, da su pojedini njegovi dijelovi razporedani i prema prostoru, ali taj učin može Bog obustaviti, a da se ne promijeni narav organizma, kao što smo to kazali i za širenje tijela u prostoru. Nutarnji organizam dakle tijela Kristova, kao što i nutarnja kolikoća — quantitas intrinseca u sakramentu ista je, kao ona što ju ima Krist u nebu, gdje ima naravski bitak.

Otale se razabire, da ima u sakramentalnome tijelu: reda i rasporegjaja dijelova, oblika i ljepote, ako se gleda na dijelove i na narav dijelova *u sebi* i *za sebe*. Ako se pako red uzme prema rasporegjaju u prostoru i prema položaju u mjestu, onda nema u organizmu tijela Kristova ni reda, ni oblika ni ljepote rasporegjaja. Ali zato ipak nije ondje zbrka (confusio) dijelova, jer ondje se samo može u tom smislu govoriti o redu ili zbrki, gdje su dijelovi poredani i rašireni prema prostoru, a Kristovo tijelo nije u sakramentu na taj način prisutno. Gornje dokazivanje — da u kratko opetujemo — osniva se na pretpostavci, da se može razlikovati izmegju bitnoga svojstva svakoga tijela, po kom je tijelo vrsno i po naravi odregjeno, da se širi u prostoru, i izmegju aktualnog širenja u prostoru; drugo bo je: biti prikladan ili moći se širiti, a drugo je opet: zbilja se širiti u prostoru; ovo potonje je naravski posljedak onoga prvoga. Ono prvo je bitno svojstvo svakoga tijela i zato mu se ne može nikako uzeti, a da se tim ne promijeni njegova bit; ovo drugo, jer je samo naravski posljedak, može Bog obustaviti, a da ostane narav tijela nepromijenjena. Dopustit ćemo, da naravi i biti tjelesa ne poznajemo tako očevidno, da bi mogli dokazima razuma strogo dokazati, da se može u tijelu ono dvoje (aptitudo ad extensionem i actualis extensio) jedno od drugoga rastaviti; ali nema razloga, koji bi nas mogao uvjeriti, da je protuslovje, ako mislimo da se jedno od drugoga može rastaviti. Valja dakle priznati, da um ljudski sa svojim razlozima ne može dokazati, da li protuslovi ili ne protuslovi naravi tjelesâ, da postoje, a da se ipak ne šire u prostoru. Ali iz objave sigurno znamo, da je u sakramentu prisutno ono isto organičko tijelo Kristovo sa svim

svojim dijelovima, koje je u nebu, a da se ne širi u prostoru (sine extensione actuali). Budući pako da svrhunaravski način utjecaja Božjega, kojim on to tvori ne možemo shvatiti, a jer ono čega ne možemo shvatiti običajemo tumačiti si pomoćju sličnih primjera, zato nije druge, nego da si taj čudni način prisutnosti tijela mislimo na način prisutnosti čistih duhova u prostoru.[1] Poradi toga uzroka sv. oci, imajući naime na umu, da je tijelo Kristovo u prostoru, kao što su čisti dusi, zovu tijelo Kristovo u sakramentu „corpus intelligibile“ (Hrysostomus in Math. hom. 83. 2. 4); cibum et potum incorporeum (S. Ephrem serm. 10. de Fide); agnum spiritalem (Liturg apud Murator T. 1. p. 205); corpus spiritale, sanguinem spiritalem (Clem. alex. Paedag. l. 2. c. 2. s. Ambros. de myster. c. 9. s. Hieron. in Ephes. 1. 7.)

Otale se razabire kako oni griješe, koji hoće, da čudni način prisutnosti tijela Kristova u sakramentu, istumače na osnovu naravskih fizičkih zakona. Ovdje se radi o načinu prisutnosti svrhunaravskom, koji nadilazi fizičke zakone. Da pako osim naravskog ovog tvarnog reda ima drugi viši i svrhunaravski red i da se i u taj red mogu i tjelesa uzdići, u kojem dobivaju neka svojstva čistih duhova, a da pri tom ne izgube svoje tvarne naravi, potvrgjuju nam mnogi i razni primjeri, za koje nam jamči stranom biblija, stranom život svetaca. Ako se je Krist mogao roditi, a da ne povrijedi djevičansku utrobu majke, (tad je tijelo izuzeto bilo od zakona neprobojnosti ili što je isto, nije se zbilja protezalo u prostoru, sine extensione actuali); ako je mogao hodati po valovima morskim, (tad je izuzeto bilo tijelo od naravskog zakona teže); ako je mogao unići poslije uskrsnuća u sobu na zatvorena vrata, tko smije onda poreći, da ne može njegovo pravo tijelo u sakramentu, izuzeto biti takogjer od naravskih, fizičkih zakona, poimence, da je ondje prisutno, a da se ne proteže u prostoru? Ako će po svjedočanstvu sv. pisma i naša tjelesa poslije uskrsnuća dobiti neke vlastitosti čistih duhova; ako je Bog učinio na nekim tjelesima svojih ugodnika, da su iz svete njihove duše neke vlastitosti utjecale i donekle prešle i na njihova tjelesa (n. pr. kod ekstaze gdje je tijelo izgubilo svoju težu, ili gdje su mnogi sveci u isti čas bili na više mjesta, n. pr. sv. Alfonso u isto doba bio je u Napulju i u Rimu kod smrtne postelje pape Klimenta XIV. što dokazuje, da je na jednom mjestu bio prisutan naravskim načinom, na drugom da je tijelo bilo bez aktualne extensije itd.), za što da ne bude moguće, da je tijelo Kristovo prisutno u sakramentu na čudni način, koga si najzgodnije mislimo po analogiji čistih duhova?

[1] Sr. Franzelin l. c. p. 156. sqq.

Svaka prispodoba ima sa svojim predmetom sličnosti i razlike. Tako je i ovdje gdje se razjasnjuje prisutnost euharističkog tijela u sakramentu s primjerom prisutnosti duhova u prostoru. Sličnost je u tom a) što je cijelo tijelo prisutno pod vidivim prilikama i cijelo u svakom dijelu prilika; b) nije uregjeno i protegnuto u prostoru, tako da se ne mogu naznačiti pojedini dijelovi prilika, koji bi odgovarali pojedinim dijelovima tijela, nego cijelo tijelo sa svim svojim dijelovima samo je jedan put prisutno, a ta je prisutnost nerazdijeliva, jer nije uregjena i izmjerena prema prostoru. Tijelo je ipak prisutno u svim dijelovima prostora cijelo tako, da može prestati prisutnost u jednom dijelu, a da ostane u drugim. Ali otale ne slijedi, da je Isusovo tijelo više puta prisutno pod prilikama, jer akoprem je prisutno cijelo pod svakim dijelom prilika, to je ipak ta prisutnost jedna i jedinstvena — una continua — svejedno kao što je i duša jedanput prisutna u tijelu, akoprem je prisutna cijela u svakom dijelu tijela.

U tom je način, kako je tijelo Isusovo prisutno u sakramentu, sličan načinu prisutnosti duše u tijelu. Razlika je pako u tom, što duh nema nikakovih dijelova, koji bi se mogli podijeliti na stanovit prostor, poradi čega je duhovima bitno, da su u prostoru, a da se ipak ne šire u njem i da nisu u njima dijelovi (kojih ni nema) ni megjusobno prema sebi rasporedani. Nasuprot tijelu je bitno, da ima razne dijelove, koji bi po naravskim zakonima *morali* prisutni biti u pojedinim dijelovima prostora, i da nema prirogjene moći, da svoju prisutnost proširi preko

granica svoga mjesta. Ta bitna svojstva ostaju u tijelu i u sakramentu, gdje je prisutno na čudni način bez aktualne extensije.[1]

3. Sveza tijela Kristova s akcidentima kruha i vina poslije pretvorbe nije ona ista, koja je bila izmegju supstancije kruha i vina i njihovih akcidenta prije pretvorbe. Prije pretvorbe akcidenti kruha i vina imali su svoj bitak u supstanciji kruha i vina kao u svojem subjektu; poslije pretvorbe nemaju ti akcidenti svoj bitak u supstanciji tijela i krvi Isusove, nego je izravno održaje svemoć Božja. Školastici zovu svezu akcidenta sa svojom naravskom supstancijom: relatio inhaesionis, a ovu potonju, tijela naime Isusovog s akcidentima kruha i vina: relatio dependentiae. Da nije tijelo Isusovo s akcidentima kruha i vina u istoj svezi, u kojoj su bili prije pretvorbe ti akcidenti sa svojom vlastitom supstancijom kruha i vina, vidi se i otale, što su prije pretvorbe bili svi razmjeri (dimensiones) akcidenata kruha i vina jednaki dijelovima supstancije kruha i vina. Tako pako nije poslije pretvorbe s tijelom Isusovim i akcidentima kruha, jer bi inače otale moralo slijediti, da je u sakramentu tijelo Isusovo: okruglo, bijelo itd.

Tijelo dakle Isusovo pod sakramentalnim prilikama nije na isti način, na koji je pod njima prije pretvorbe bila supstancija kruha i vina. Bogoslovi složno uče, da je tijelo Isusovo poslije pretvorbe pod prilikama kruha, kao što je supstancija pod kolikoćom — ut est substantia sub quantitate, s tom ipak razlikom, da nije sveza sakramentalnog tijela s akcidentima kruha inhaerentiae nego dependentiae, to će reći, prilike kruha ne prianjaju uz bit tijela Kristovog, nego zavise od njega, u koliko ih naime Bog *radi sakramenta* ondje izravno održava. Još je i ta razlika, što se supstancija pod kolikoćom širi u prostoru, tijelo pako u sakramentu ne proteže se u mjestu.

4. Dimensia — quantitas dimensiva — nekoga tijela kad ono postoji, ne može se rastaviti od njegove biti. Budući pako

[1] Sr. Card. Franz. l. c. 152 sr. S. Th. 4. dist. 10. q. 1. a. 3. sol. 3. ad 3.

da je u sakramentu cijela supstancia tijela Isusova, zato je ondje tijelo sa svojom dimenzijom. U sakramentu je dakle pod posvećenim prilikama — i najmanjima — čitavo tijelo. Ne vidimo ga pako, kao što ga nisu ni Žudije vidjeli (Luc. 4. 30), a unilazi u naše srce, kao što je k apostolima unišao na zatvorena vrata. Zato ipak tijelo u sakramentu nije kao u mjestu, jer mjesto obuhvaća stvari u koliko su velike. Tijelo pak nije u sakramentu kao veliko ili kao maleno, nego kao supstancia, supstancia bo kruha pretvara se u supstanciju, a ne u veličinu ili kolikoću tijela. Supstancia je pako isto tako u velikom kao i u malom tijelu. Kao što je dakle prije pretvorbe bila cijela supstancia kruha prisutna jednako u velikoj kao i u najmanjoj hostiji, tako je jednako (cijela) supstancia tijela poslije pretvorbe prisutna pod velikom ili najmanjom hostijom.[1] Ali ako se u širem smislu pita: je li Isusovo tijelo u mjestu t. j. je li ono stvarno prisutno u kojem prostoru, onda se mora kazati, da je sakramentalno tijelo Kristovo u mjestu, jer je stvarno u istinu prisutno u prostoru, u kojem su posvećene prilike, kao što to potvrgjuje i sabor Trient. (sess. 13. cap. 1.), kad kaže „id non repugnare Christum juxta modum existendi naturalem esse in coelo, et nihilominus *multis aliis in locis sacramentaliter esse praesentem* secundum suam substantiam". U strogom pako smislu tijelo u euharistiji nije kao u mjestu. Nešto je u mjestu ili definitive, ako je negdje tako prisutno, da ne može prisutno biti drugdje; ili circumscriptive, ako je tako prisutno, da cijelo odgovara cijelomu prostoru i pojedini dijelovi tijela pojedinim dijelovima prostora. Tijelo pak Kristovo nije u euharistiji na prvi način, jer za taj slučaj ne bi bilo prisutno nigdje drugdje, nego samo na onom oltaru gdje se posvećuje, a ono je ipak prisutno pod svojom vlastitom prilikom u nebu i na mnogim oltarima pod sakramentalnom prilikom. Nije ono prisutno ni na drugi način, jer mu nisu dijelovi uregjeni i porazdijeljeni prema prostoru (est enim sine actuali extensione), nego je prisutno na način supstancije ili

[1] Cateh. Rom. P. II. c. 4. n. 44.

kao što i duhovi.[1] Budući da nije tijelo Isusovo u euharistiji ni definitive ni circumscriptive, treba kazati, da je ondje sakramentalno — t. j. načinom, koji je samo ovome sakramentu poseban. Taj način, jer nema u naravskom redu nikakova slična primjera, ne može se inače za njega znati, nego iz svrhunaravske objave.

5. Tijelo je Kristovo u euharistiji s prilikama kruha u *sakramentalnoj* svezi. To će reći: tijelo je sjedinjeno s prilikama kruha u tu svrhu, da zajedno s njima tvori i učini jedan sakramenat. U sakramentu za prisutnost tijela jamče prilike kruha, kao što su prije posvete prilike kruha naravski jamčile i dokazivale, da je pod njima bit kruha. I kao što se po naravskom redu nije mogla bit kruha rastaviti od prilika kruha, tako se po sakramentalnom redu, ne može bit tijela rastaviti od prilika kruha. To isto vrijedi za svezu prilika vina sa krvju. Na narav te sveze, koja postoji izmegju biti tijela i prilikâ kruha i vina, oslanja se prije već spomenuti običaj govorenja, da se naime neke promjene i spoljašnji utjecaji, koji se protežu na prilike mogu, a neki ne mogu, kazati i za tijelo ili krv Isusovu. Tako n. pr. prem ako se ne može tijelo Gospodinovo, po sebi gibati, dizati, jer nije prisutno u sakramentu kao u mjestu, može se ipak i za tijelo kazati, da se nosi, diže, jer je u istinu tijelo prisutno pod prilikama, koje se nose, dižu itd. Ne kaže se pako, da se tijelo grije ili da se je krv Isusova smrznula, ako se prilike griju ili smrzavaju, — jer se te promjene zbivaju upravo u prilikama *u koliko se razlikuju od tijela i krvi* i jer slavno tijelo Kristovo u sakramentu nije podvrženo više nikakovoj promjeni.

6. Budući da se tijelo u euharistiji ne proteže (inextensum) to je nuždan posljedak, da nikakvo tijelo ne može naravskom svojom moći utjecati u sakramentalno tijelo Kristovo u sakramentu, niti ga možemo osjetilima našim naravskim načinom u sakramentu vidjeti, čuti, opipati — to bo je samo ondje moguće, gdje je tijelo tako u mjestu, da je u njem zbilja protegnuto (actualis extensio), jer samo ako je na taj način prisutno ima vlastitosti naravskih tjelesa: neprobojnost (impenetrabilitas) i odbojnost (resistentia), te nužne uvjete za spoljašnje utjecaje. Poradi istoga uzroka ne može Krist Gospodin, koliko je i kako je u sakramentu, naravskim silama svoje naravi spoljašnim načinom djelovati na druga tjelesa. Pače još više, ni duša Kristova ne može naravskom moći utjecati u vlastito svoje tijelo, tako da ga giba ili potiče na radnje, koje su vezane na ćutila. To će reći: naravskom snagom ne može se Krist, kako je u sakramentu, niti gibati, niti gledati, niti slušati. To je kao što mislimo posljedak načina prisutnosti Kristove u sakramentu, a tako i izvjesno uče skoro svi bogoslovi s prvacima škole sv. Thomom, Bonaventurom, Duns Scotusom, proti nekim bogoslovima Nominalistima, koji to poriču.

[1] S. Thomas 3. q. 75. a. 5; 4. dist. 10. q. 1. a. 3. sol. 1. de Lugo disp. 5. sect. 7. n. 183. sr. Franz. l. c. p. 165.

To sve što smo kazali vrijedi za *naravsku* moć. Ali čini se, da iziskuje dostojanstvo čovječje Kristove naravi, da Sin Božji svrhunaravskim načinom dade svojoj čovječjoj naravi, da ona može i u sakramentu upotrebljavati svoja ćutila i po njima djelovati barem toliko, koliko to iziskuje narav i svrha sakramenta. Premda ima mnogo bogoslova (sententia communior) koji misle, da se Krist u sakramentu nikako (ni po naravskoj moći, ni po utjecaju Božanstva), ne može služiti naravskim svojim ćutilima, dosljedno da nikako Krist u sakramentu ne čuje, ne vidi itd. po naravskim ćutilima, to ipak ima i uglednih i učenih bogoslova, koji uče, da on to može, istina, ne naravskom snagom svoje čovječje naravi, nego svrhunaravskim utjecajem Božanstva. Tako poimence uče: Sv. Bonaventura,[1] Isambertus[2] brani to mnijenje barem kao vjerojatno; kao stvar istinitu brani ga Lessius,[3] Cornelij a Lapide[4] i drugi, megju kojima osobito je spomena vrijedan kardinal Cien-

[1] 4. dist. 10. P. 1. a. 1. q. 2.
[2] in 3. q. 76. disp. 4. a. 2.
[3] 3. q. 76. a. 7. dub. 2. n. 51.
[4] In Cant. Cantic. II. 9.

*

fuegos, koji ga umno, oduševljeno i opširno izlaže i dokazuje.[1] Rado pristajemo uz učenog kardinala Franzellina, koji na sve razloge, koje navode bogoslovi na obranu spomenutog jesnog mnijenja, kaže, da mu se isto čini i najvjerojatnijim i pobožnim, ne toliko poradi svjedočanstva, koja se navode iz sv. pisma i Otaca, koja slabo stvar dokazuju, nego više zato, jer se čini, da tako iziskuje dostojanstvo presvete čovječje naravi Kristove i svrha sakramenta, u kom se je Krist htio združiti sa svojim vjernicima ne samo duhovnim nego i tjelesnim načinom. Ali krivo imaju bogoslovi, koji misle, da bi Krist u slučaju, da nikako ne može upotrebljavati svoja naravska ćutila u sakramentu, bio ondje kao mrtav i ukočen. Jer prem ako ne bi Krist mogao u sakramentu nikako djelovati naravskim svojim ćutilima, ni po naravskoj moći, ni po svrhunaravskom utjecaju božanstva, na svoju presvetu čovječju narav, to ima još dosta razloga, poradi kojih ne smijemo si Krista misliti u sakramentu kao ukočenu bezživotnu okaminu. Samo ćemo nekoje razloge zato navesti. Ako se duša Kristova u sakramentu ne bi nikako mogla služiti s naravskim ćutilima, ona bi ipak mogla raditi sve ono, (unutrašnje čine), što ne zavisi od ćutila, jer u duši Kristovoj sve je blago znanja i mudrosti. Budući pak da je tijelo Kristovo u euharistiji istovetno s tijelom, što je u nebu, to ima duša Kristova i u. sakramentu sve one dojmove, koje Krist ima u nebu, po naravskim svojim ćutilima; ondje bo se može s njima služiti, jer postoji ondje pod vlastitom prilikom — in propria specie. — Kao što čovječja narav Kristova blaženim gledanjem vidi, sve što je bilo, jest i što će biti, u bîti Božjoj kao u njihovom uzornom uzroku (causa exemplaris), tako ona sve to vidi *ulivenim znanjem — scientia infusa.* Nema pako sumnje, da duša Kristova ima i takovo znanje, jer ono (scientia infusa) punim pravom ide Otkupitelju roda ljudskoga i Suca živih i mrtvih, Prvorodjenoga svakoga stvora i središta cijele povjesti i nebeske i zemaljske. Budući da to bogato uliveno znanje ne zavisi od naravskih ćutila, zato

[1] Vita abscondita sub speciebus eucharisticis velata. Romae 1728. poimence disp. 2. sect. 1. §. 1. n. 9.

je ono u duši Kristovoj i u sakramentu. — Nema dalje sumnje, da svrha sakramenta iziskuje, da Krist upravo koliko je prisutan u euharistiji, vidi i poznaje srca ljudi, sve misli i želje, sve krjeposti i grijehe, sve i svoje crkve i pojedinih njezinih uda potrebe, trudove i stradanja, progonstva i pobjede, čitav unutrašnji i spoljašnji život zaručnice svoje crkve, koju tijelom svojim i krvju svojom hrani i poji. Nadolazi još treći najposebniji razlog, poradi kojeg Krist u sakramentu vidi i božanskim, da tako kažemo, načinom osjeća, i poznaje sve misli i čuvstva, štovanje i službe, ali i nepravde i uvrede svih ljudi, još više svojih vjernika, a najviše svojih svećenika, koje se izravno i upravo protežu na ovo neizrecivo otajstvo ljubavi.[1]

7. Ako imamo na umu sve ovo, što smo kazali za način kako je tijelo Kristovo prisutno u sakramentu, lako ćemo odgovoriti na prigovore protivnika, koji hoće da dokažu, da u katoličkom nauku o euharistiji ima mnogo protuslovja. Nekoje smo već prije razjasnili, obazrijet ćemo se samo još na jedan poglaviti.

Prigovaraju protivnici: Jedno te isto tijelo ne može u isti čas biti prisutno na više mjesta. Vjera pak uči, da je tijelo Isusovo prisutno na više mjesta u nebu i na zemlji, na zemlji opet na mnogim mjestima, na svim oltarima, gdje se posvećuju prilike kruha i vina. To pako protuslovi razumu i iskustvu.

Da na taj poglaviti prigovor odgovorimo, dobro će biti, da spomenemo, da se može u dva smisla govoriti i pitati o istodobnoj prisutnosti tijela u raznom prostoru. Može se naime pitati: da li može jedno te isto tijelo biti u isti čas prisutno cijelo u svim dijelovima stanovitog, omegjenog prostora. I opet: može li jedno te isto tijelo u isti čas prisutno biti u mnogim i raznim (od sebe rastavljenim) mjestima. U obadva slučaja mislimo dakako na tijelo Kristovo u sakramentu bez aktualne protege. Za prvo pitanje kažemo, da se ne može ni-

[1] Sr. Franzel. l. c. p. 167. sq. Aemil. M. De Augustinis l. c. p. 602. sq.

kako dokazati, da je onaj način prisutnosti u sebi nemoguć. Da jedna te ista supstancia može u isto doba biti cijela u mnogim dijelovima stanovitog, omegjenog prostora, dokazuje očevidno čovječja duša, koja je na taj način prisutna u tijelu. Da li pak može na taj način biti prisutno tvarno tijelo, drugo je pitanje. Ako sudimo po naravskim fizičkim zakonima, znamo, da takov način prisutnosti tjelesima nije naravan, ali ne možemo navesti ni jedan razlog, koji bi očevidno dokazao, da je to u opće i u sebi nemoguće i da dosljedno ni Bog ne može učiniti, da na taj isti način kako je duša u tijelu prisutna, bude i tijelo prisutno.

Ako se pako prizna, da nema protuslovlja ili da se barem ne može dokazati protuslovje, da može tijelo biti prisutno cijelo u isti čas na mnogim mjestima stanovitog omegjenog prostora, onda slijedi, da se ne može dokazati protuslovlje ni u tom, da je jedno te isto tijelo u isto doba prisutno u mnogim *rastavljenim* mjestima. Ako je moguće, da tijelo istodobno bude prisutno na jednom i drugom mjestu (duša u glavi i u srcu i u rukama), onda manja ili već udaljenost mjesta ništa ne odlučuje, gdje se ne radi o naravskoj prisutnosti, nego o prisutnosti, koju je izvela svemoć Božja. Kao što *neizmjernost* Božja nadvisuje sve odnošaje mjestâ i prostorâ i kao što dosljedno Božja prisutnost obuhvaća sve prostore kao jednu jedinstvenu nerazdijelivu točku; isto tako Božje *jedno te isto djelovanje* obuhvaća sve prostore i sve razlike mjesta tako, kao da su sva jedna jedinstvena nerazdijeliva točka. Ako dakle može tijelo biti istodobno prisutno u mnogim mjestima jednoga prostora, može isto tako biti prisutno istodobno na više mjesta, ako su ona mjesta i rastavljena i udaljena. To se razjašnjuje lijepim primjerom, koji se uzima od čovječje duše. Kao što narav iziskuje, da duša bude prisutna u svim dijelovima tijela koga oživljava, tako u svrhunaravskom redu milosti iziskuje milosrgje Božje, da tijelo Kristovo kao počelo života, ne dodušé na isti način kao duša, nego na osnovu posebnog uregjenja, bude prisutno u čitavom tijelu mystičkom, što je crkva.[1]

[1] Guitmundus l. 1. de verit. Eust. adv. Berengarium kod Franzel. l. c. p. 160.

Istodobna prisutnost tijela na raznim mjestima zove se tehničkim imenom: multilocatio. Da se pravo shvati značenje multilokacije i uzmognu odbiti svi prigovori protivnika, treba da imamo pred očima ova dva pravila: a) multilokacia umnožava odnošaje (sveze) prema mjestu i prostoru, u kojem je jedno te isto tijelo prisutno. Zato svi odnošaji prema prostoru i mjestu i sve ostalo što od tih odnošaja zavisi, tako se imaju i uzimaju, kao da je i zbilja više tjelesa; nasuprot: b) budući da tijelo ostaje po bîti jedno, ostaju jedne i sve savršenosti, koje ne zavise od prostornih odnošaja. Kao što je dakle jedna te ista stvar u jednom mjestu, koja je i u drugom, isto tako svaka savršenost nezavisna od prostornog odnošaja, koju ima tijelo u jednom mjestu, nalazi se i u svim mjestima.

Svi mogući stvarni prigovori, koji se dižu proti multilokaciji potječu otale, što se zaboravlja na gornja dva načelna pravila. Kad prigovaraju protivnici multilokaciji, jer da bi onda tijelo bilo ili moglo biti neizmjerno, zaboravljaju da tijelo po naravi svojoj ne iziskuje, da bude prisutno u svim in indefinitum mjestima. Može, istina, Bog učiniti da tijelo postaje prisutno sveudilj u mnogim mjestima in indefinitum, ali to ne dolazi otale, što bi bila tjelesa neizmjerna, nego otale što je neizmjerna svemoć Božja. Poznato je, kako se u tom Lutherani zabrazdali. Učili su, da je poradi hypostatskog sjedinjenja, posvudnost naravno svojstvo tijela Kristova (Ubiquistae). Zaboravili su, da je nešto drugo kad se kaže: Sin Božji, *koji je zajedno i čovjek* posvudan je; a drugo je: Sin Božji, *jer je čovjek* posvudan je. Ono prvo je istina, jer Sin Božji je kao Bog u istinu posvudan; ono drugo znači, da je čovječja narav posvudna — a to nije istina. Poradi hypostatskog sjedinjenja gdje je narav čovječja Kristova ondje je i Sin Božji, ali otale ne slijedi, da, gdje je Sin Božji, mora biti i njegova čovječja narav. Isto tako poradi životne sveze izmegju duše i tijela istina je, da gdje je glava ondje je duša, ali nije istina zato, da gdje je duša mora biti i glava, jer n. pr. duša je i u srcu, ali ondje nije glava.

Tko želi čitati više prigovora, može je naći kod Suareza disp. 48. sect. 4; De Lugo disp. 5. sect. 1. 2. etc. i kod Franzel. l. c. p. 163 sqq.

Bilješka. Da se vidi kolike je vrijednosti i ugleda nauk sv. Thome o prisutnosti Krista u sakramentu i o ostalim pitanjima, koja su stim u savezu, navest ću čudo, koje životopisci sv. Thome spominju. Ako i ne izvodimo otale nikakve zaključke dogmatičke vrijednosti, mislimo ipak da je dobro, da se i to zna.

Suvremeni životopisac sv. Thome Akv., Gulielmus de Tocco, pripovijeda nam slijedeći dogogjaj. Kada se Pariški učitelji, raspravljajući o dimensijama tijela Kristova i o pripatcima, koji postoje bez nosilca u sakramentu euharistije, nisu mogli u tim pitanjima složiti, dogovoriše se, da će ono, što bude o tom Doktor Thoma učio i odredio, svi prihvatiti i držati, da se to s vjerom i s razumom slaže, jer su se uvjerili i u drúgim pitanjima, da on umije najsitniju istinu najbolje naći i najjasnije ju učiti. Kad su mu pismeno predali, što i kako o tim pitanjima misle i sude pojedini učitelji, on sabravši se u duhu, i uzdignuvši um u razmatranju i po običaju pomolivši se Bogu, napisao je, što je kraće i jasnije umio, sve što je mogao naći i što mu je Bog udostojao se milostivo uliti.

Kad se pak nije usudio, da, ono što je napisao, u školi pred učiteljima izloži, prije nego bi se posavjetovao s onim, o kom je pitanje glasilo i koga je umolio, da ga u tom poduči, ode k oltaru i položi pred svoga Učitelja spis, u kom je pitanje razložio i podigavši ruke k razpetomu ovako moljaše: Gospode Isuse Kriste, koji si u ovom čudnom sakramentu zbilja prisutan i čudne stvari tvoriš kao umjetnik, koji te tražim razumjeti i o tebi istinito učiti, molim ponizno, ako je istina ono što sam o tebi napisao, dopusti mi, da to otvoreno kažem i izložim. Ako sam pak štogod napisao, što se ne slaže s vjerom i protuslovi otajstvu ovog sakramenta, zapriječi, da ne dogje na javu ono, što se udaljuje od vjere. Drugovi koji su motrili Doktora kako moli, najednoć opaziše Krista pred spomenutim Doktorom na njegovom spisu stojati i čuše, gdje Fr. Thomi govori: Dobro si pisao o ovom sakramentu tijela moga i dobro i istinito si izložio zadano ti pitanje, koliko ga smrtnik može razumjeti i izložiti. Poslije kratkog vremena što ga je spomenuti Doktor u molitvi probavio, vidješe ga dići se za jednu stopu u vis, jer ga je tolika moć razmišljanja podigla i prisutnost Božja k sebi vukla. Da to čudo vidi, pozvaše predstojnika samostana i ostale drugove, da budu svjedoci čudnog dogogjaja. To je čudo i u procesu kanonizacije sv. Thome vjerodostojnima svjedocima potvrgjeno. — Kada je tako sv. Doktor čudnim načinom saznao, da je istinito riješio zadano mu pitanje, jasno i oduševljeno izložio ga je pred sveučilištem i bijaše očevidno, da je Krist, o kom se je radilo, sam svoga Doktora istinu naučio.[1]

§. 43.

Poslije pretvorbe Krist je u euharistiji prisutan, ne samo kad se prima u pričesti, nego i prije i poslije i ostane prisutan dok se ne pokvare prilike.

1. Krist je u istini prisutan u euharistiji pretvorbom kruha i vina. Kruh pak i vino ne pretvaraju se u pričesti, nego na svete riječi. Krist je dakle prisutan u sakramentu nezavisno od pričesti, on je ondje od časa, čim su se nad krukom i vinom izgovorile riječi: ovo je tijelo moje, ovo je krv moja i ostaje sveudilj prisutan, dok traju prilike kruha i vina. I u tom se razlikuje i nadvisuje euharistia sve ostale sakramente, koji su to samo u času kad se primaju. Tehnički je izraz za tu istinu: Christus est praesens in sacramento non solum *in usu* sed et *ante* i *post usum*. Dogmatički potvrdio je to sabor Trientski sess. 13. can. 4. „Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini Nostri Jesu Christi, sed tantum in usu dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non manere corpus et sanguinem Domini, anathema sit“.

[1] de Augustinis l. c. p. 590. sq.

Crkva je tu istinu zato tako odlučno branila i brani proti izvraćanju reformatora, jer ona je nuždan preduvjet i temelj katoličke vjere za euharističku žrtvu i na nju se oslanjaju i ostali liturgički običaji katolički, poimence čuvanje sakramenta u svetoshraništu, izlaganje i klanjanje, koje katolici izkazuju presv. sakramentu. Budući pako, da se je upravo u taboru protivnika o tom radilo, da se ne prizna u crkvi od Krista posebno naregjeno svećeništvo i dosljedno da se zabaci žrtveni značaj euharistije i da se tako iz crkava otstrani *numen praesens* i zapriječi klanjanje — adoratio sanctissimi, zato je i Luter, koji je s početka pravu prisutnost tijela priznavao, kasnije stao uzmicati, kad je vidio, da se usljed iste mora priznati, da je misa prava žrtva, pa je stegnuo prisutnost na samu pričest. Tim je dakako porušen dogmat o pravoj prisutnosti, pa je samo nedosljednost i puka igra riječi, ako se kod njih govori još o pravoj i stvarnoj prisutnosti tijela u euharistiji. Jer ili je prisutno tijelo pretvorbom kruha i vina odmah na svete riječi — dakle nezavisno od primanja, ili nije nikako prisutno. Najviše se može još tu govoriti o duhovnoj prisutnosti, da naime pričesnik vjeruje, da je ondje prisutno tijelo svojim djelovanjem. Crkva Duhom sv. vogjena odmah je shvatila pogubni zamašaj protivničkog nauka, pa ga je zato onako odlučno i reć bi strastveno pobijala. Da je protivnicima uspjelo tu vjeru crkvi oteti, ona bi lišena bila svoga najvećega blaga, njezino bogoslužje izgubilo bi bilo svoje znamenovanje, najobilniji vrutak svrhunaravskog života. Katoličko bi bogoslužje duboko palo ispod bogoslužja staroga zavjeta, u kom su Izraelci imali barem od samog Boga postavljeni vanjski znak njegove prisutnosti (Schehinach), a katolici bi se morali zadovoljiti raznim od ljudih izmišljenim znakovima, pod kojima bi si samo mislili prisutnost Božju.

Dosta je, da se samo strogo držimo smisla riječih, kojima je Gospodin ustanovio euharistiju, da se dokaže istinitost katoličkog nauka. Da vidimo.

a) Sv. pismo. Kad je Gospodin naredio sakramenat rekao je: ovo je tijelo moje, a poslije toga odmah slijedi blagovanje.

To jamačno dokazuje, da je tijelo Kristovo već bilo prisutno, kad je prilike kruha davao apostolima pozivajući ih, da blaguju. Da je blagovanje imalo istom učiniti, da bude tijelo prisutno, ne bi mogao Gospodin prije blagovanja kazati: ovo jest moje tijelo, nego: jedite ovo neka bude moje tijelo, ili jedite, da ovo bude moje tijelo. — Još izvjesnije se to vidi kod posvedbe kaleža. Gospodin kaže: pijte svi iz njega, ovo *bo* je krv moja — τοῦτο γὰρ (Math. 26. 28.). Gospodin poziva apostole da piju iz kaleža poradi prisutnosti svoje krvi — jer je krv ovdje u kaležu, zato pijte svi iz njega. I ovdje bi u smislu protivnika morao Gospodin kazati: pijte svi iz njega, da bude moja krv. Ali on kaže drukčije: ovo *jest* krv moja, pijte dakle. — To isto potvrgjuje i umovanje sv. Pavla u 1. Kor. 11. 28.: „Ali čovjek da ispituje sebe, pa onda od hljeba da jede i od čaše da pije; jer koji nedostojno jede i pije, sud sebi jede i pije, ne razlikujući tijela Gospodnjega". Po umovanju apostolovom tko se nedostojno pričešćuje, ne razlikuje tijela Gospodnjega od obične hrane. Razlikovati pako i suditi svakako treba prije, nego se jede i pije, mora dakle da je tijelo prisutno prije, nego se blaguje, jer samo tako se može već prije pričesti razlikovati tijelo od obične hrane. Ako je dakle po sv. pismu tijelo prisutno prije pričesti, a ne postaje prisutno istom u blagovanju, onda slijedi, da tijelo ostane prisutno u posvećenim prilikama i bez pričesti.

2. Vjeru crkve u trajnu prisutnost tijela Gospodnjega u euharistiji tako očevidno potvrgjuju spomenici apostolske predaje, da to ni protivnici ne mogu poricati. Već u drevnoj crkvi bio je u običaj, da su djakoni nosili euharistiju k onima, koji nisu mogli prisustvovati svetim tajnama i da su ju biskupi slali drugim biskupima u znak svetog zajedništva. Eusebij[1] svjedoči, da se je euharistia brižno čuvala i bolesnicima nosila — umirućemu Serapionu bolesni svećenik poslao ju je po dječaku. Od Tertulijana doznajemo, da su ju vjernici sa sobom kući nosili, da se njom okrijepe u slučaju potrebe, naročito u

[1] Hist. eccl. l. 7. c. 44.

progonima. Od najdavnijih vremena se euharistia čuvala u crkvama u raznim u tu baš svrhu načinjenim posudama (pastophoria, ciboria, columbae, turricula). U apostolskim Konstitucijama se to naročito naregjuje, da naime djakoni poslije pričesti sprave preostale posvećene čestice u pastophoria. (Const. Ap. l. 8. c. 13.)

Iz svih se tih običaja i naredaba drevne crkve razabire, da se je vjerovalo, da Krist nije prisutan pod prilikama samo onda, kad se one odmah pod sv. misom blaguju, nego da je on nezavisno od pričesti prisutan i poslije u onim česticama, koje su se kod kuće ili u crkvi čuvale. Odluke nekih pokrajinskih sabora, koje su naregjivale, da se po mogućnosti potroše sve posvećene čestice odmah kod mise, ili da se preostale čestice odmah spale ili nedužnoj djeci dadu, da je potroše, ne govore proti nama, pače i u tom imamo nov dokaz za naš dogmat. Ako bo imamo na umu ona burna vremena, lako ćemo se domisliti uzroku onim naredbama. Htjelo se naime zapriječiti, da pogani i krivovjerci ne obezčaste presv. tijelo, jer nije se rijetko dogodilo, da su oni provalili u kršćanske crkve i nogama pogazili kršćanske svetinje. Istina je samo to, da se u staroj kršćanskoj crkvi nisu redovito čuvale i sahranjivale posvećene čestice, jer je bio običaj, da se je pričest primala samo pod sv. misom. Ali da se je za izvanredne slučajeve, poimence za pričest bolesnika, čuvao sakramenat, potvrgjuju spomenuta svjedočanstva.

Najsjajnije svjedočanstvo stare crkve za naš dogmat imamo u drevnom običaju, naročito grčke crkve, slaviti: misu unaprijed posvećenu, missam praesanctificatorum, Λειτουργία τῶν προηγιασμένων. Već u 4. naime stoljeću propisuje sabor u Laodiceji, da se na spomen smrti Gospodinove diljem cijele korizme, izuzevši subote i nedjelje, ne prinosi žrtva. U toj misi praesanctificatorum ne posvećuje se kruh, nego svećenik sebe i — u staro kršćansko doba — vjernike pričešćuje prije posvećenim i sačuvanim kruhom. Vjerovalo se pak tako čvrsto, da je u tom od prije posvećenom i sačuvanom kruhu prisutno tijelo Gospodinovo, da se svećenici nisu nikad usudili pod tom misom iznovice

nad kruhom govoriti svete rieči, akoprem se je n. pr. u grčkoj crkvi posvećeni kruh primao istom šesti dan poslije posvećenja (od nedjelje do subote).

To isto slijedi iz naravi sakramenta euharistije. Euharistia je naregjena, da bude duhovna hrana naših duša. Hrana pako je hrana i prije nego se jede, ona je to nezavisno, da li se jede ili ne jede. — To isto slijedi iz žrtvenog značaja euharistije. Euharistia je naregjena, da je sakramenat i zajedno i žrtva. Zato već prije nego se blaguje euharistia, mora da je u njoj prisutan Krist, jer on je, koji se za nas Bogu Ocu prikazuje.

3. Samo se od sebe ovdje nameće pitanje, dokle je Isus prisutan u sakramentu? Prisutan postaje u času posvećenja, a dokle ostane prisutan? Na to pitanje ne odgovara dogmat izravno, nego samo neizravno, učeći, da je Krist prisutan u sakramentu pod prilikama kruha i vina. Otale punim pravom zaključujemo: dok traju prilike kruha i vina, dotle traje i prisutnost tijela. One su pako sve dotle prilike kruha i vina, doklegod su prikladne biti akcidenti supstancije kruha i vina. Doklegod bi dakle one elemente po svjedočanstvu naših ćutila morali držati za kruh i vino, tako dugo ostaje prisutno tijelo. Kad se je vino u ocat obratilo i kruh pokvario, prestalo je prisutno biti i sakramentalno tijelo i krv; onaj pako čas kad to biva, dakako redovito ne možemo osjetilima primijetiti.

A što je u tom slučaju s akcidentima? Ostanu li oni i dalje bez supstancije kao svoga nosilca? Ne. Budući da je prestao prisutan biti Krist, prestaje na nje djelovati i svemoć Božja, koja ih je prije održavala, te usljed isto tako čudne pretvorbe vraća se naravska supstancia natrag tako, da pokvarene prilike kruha i vina nisu ništa drugo, nego pokvaren kruh i pokvareno vino. Zašto i u tom slučaju rubrike propisuju, da se ima s pokvarenim prilikama obzirno postupati, jasno je. Ne može se bo sigurno znati, da li su se prilike toliko pokvarile, da se nikako ne mogu držati više za prilike kruha.

Isto pravilo vrijedi i za posvećene prilike, koje se u pričesti primaju i u čovjeku blagovanjem rastvaraju. U času kad se ne bi kruh, da nije posvećen, mogao više zvati kruhom, prestala je sakramentalna prisutnost Kristova. Zato treba uvažiti opomenu bogoslova, da se dugo ne zadrži sv. pričest u ustima, jer ako bi se slinom već u ustima rastvorila, prije nego bi prispjela u želudac — jer ovdje istom kruh hrani — to se u tom slučaju ne bi primio sakramenat. Ova opomena ima praktičku vrijednost, osobito za pričest bolesnika. Kako liječnici kazuju, želudac obično treba jedan čas, da prokuha i probavi hostiju u veličini partikule, kojom se obično vjernici pričešćuju. Ako se računa kod bolesnika, da za probavu treba dva, tri ili za sigurnost četiri put toliko vremena, imamo barem neko mjerilo, po kojem možemo rasuditi, kad prestaje svaka pogibelj obezčašćenja sv. sakramenta. Za probavu hostije, kojom se svećenik kod sv. mise pričešćuje, uzimaju liječnici obično 7—8 časaka — podvostručimo li to vrijeme, prestaje sigurno svaka pogibelj obezčašćenja.

§. 44.

Isusu Kristu u euharistiji prisutnomu treba da se klanjamo (Cultus latriae).

1. Jedan od najznamenitijih za praksu posljedaka stvarne prisutnosti Krista u sakramentu euharistije jest svakako istina, da se moramo sakramentalnomu Isusu klanjati. Dakako da je euharistia istom kao žrtva središte katoličkog bogoslužja, ali je i klanjanje presv. sakramenta za vanjsko bogoslužje tako znamenito, da znamenitošću svojom nadvisuje sve ostale crkvene obrede.

Klanjati se smije samo Bogu, ali budući da je Sin Božji — Bog dakle — hypostatski sjedinjen s čovječjom naravi, to poradi toga sjedinjenja treba, da se i Bogu-čovjeku, bio on ma gdjegod i pod kakvimgod ruhom, dakle i u sakramentu euharistije pod prilikama kruha i vina, klanjamo i božansko mu štovanje izkazujemo. Otale se razabire, da se klanjanje, što ga

izkazujemo euharistiji, oslanja na stvarnu prisutnost Isusa Krista, Boga-čovjeka u tom sakramentu. Ovo je prvi i neposredni posljedak realne prisutnosti tijela i krvi Gospodnje. Istina je ta strogi i formalni dogmat katoličke vjere. Sabor Trientski sess. 13. cap. 5 o tom ovako uči: „Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christifideles pro more in Ecclesia catholica semper reccepto, latriae cultum, qui vero Deo debetur huic Sanctissimo Sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo est minus adorandum, quod fuerit a Domino ut sumatur institutum, nam illum eundem Deum, praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum dicit (Hebr. 1. 6.): et adorent eum omnes angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt, quem denique in Gallilaea ab apostolis adoratum fuisse, scriptura testatur“. Isto se tako odrješito osugjuju bludnje krivovjeraca i u dotičnom kanonu (6.): „Si quis dixerit, in s. Eucharistiae Sacramento Christum unigenitum Dei filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum; atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem Ecclesiae ritum et consuetudinem circumgestandum, vel non publice ut adoretur proponendum, et ejus adoratores esse idololatras, anathema sit“.

Da Isusu u oltarnomu sakramentu ide klanjanje, dokazuju obadva vrela svrhunaravske objave, istina, ne jednakim načinom ali svakako dosta sigurno.

2. Sv. pismo. Ako u pisanom vrelu objave tražimo svjedočanstva za ovaj dogmat, moramo priznati, da se nigdje on naročito ne potvrgjuje. Iz načina kako nam evangjeliste pripovijedaju naregjenje euharistije, svakako se razabire, da je sakramenat euharistije izravno naregjen, da bude duhovna hrana, a ne da bude predmet klanjanja. To i sabor Trientski naročito priznaje. Ali je naš dogmat objavljen u drugim istinama, iz kojih se nužnom dosljednošću izvodi. Sv. pismo uči, da Isusu Kristu, Bogu-čovjeku ide klanjanje. Otale se punim pravom zaključuje: gdje je Isus Krist u istini i zbilja prisutan, ondje mu se smije i mora izkazivati božansko štovanje. Da se pak nisu apostoli kla-

njali Kristu kod zadnje večere i pod prilikama kruha i vina, stvar je od sebe jasna i razumljiva. Čini bo se da je suvišno, a možebit i neumjesno, klanjati se Isusu sakrivenomu pod prilikama, dok je bio živ u naravskom tijelu megju svojim apostolima. Osim toga vazmena večera morala se je po Mojsijevom propisu sasvim potrošiti, a Gospodin se je htio i u tom pokoriti zakonu, pa zato se razumije, zašto se nisu kod zadnje večere ostavile posvećene prilike, kojim da se klanja. U apostolsko doba nije još bilo kršćanskih uregjenih općina, sagragjenih crkava, zgodnih mjesta za čuvanje posvećenih čestica. To su uzroci, za što se ne spominje u apostolskoj crkvi klanjanje sv. sakramentu, kao poseban, od pričesti nezavisan bogoštovni čin.

3. Apostolska predaja. Već za rana crkva je tražila od svojih vjernika, da se prije nego prime sv. pričest istoj poklone. Već iz propisa kako da se pričešćuju vjernici vidi se, da se je božansko štovanje izkazivalo posvećenim prilikama. Spomenuli smo već prije svjedočanstvo sv. Cyrila Jeruzal. i sv. Ivana Hrysostoma, gdje je govor bio o stvarnoj prisutnosti tijela Isusova. Sv. Gregorij Naz. (Or. 8. in laudem sororis suae Gorgoniae n. 18.) pripovijeda, kako je bolesna sestra mu Gorgonija tražila i našla lijeka u svetoshraništu, gdje se je Isusovo tijelo čuvalo; megju inim za nju veli: „ad altare cum fide procumbit, eumque qui super ipso honoratur cum ingenti clamore invocans“. Sv. Augustin tumačeći riječi psalma 98.: „Et adorate scabellum pedum ejus“ u čudu se najprije pita, kako se smije zemlji klanjati, kad klanjanje ide samoga Boga. Napokon riješava tu poteškoću tako, da je zemlja ovdje tijelo i krv Gospodinova i zato da se smije zemlji izkazivati štovanje: „et invenio quomodo sine impietate adoretur terra . . . Suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; *nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit . . . . et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando*“. Obazirući se na iste riječi (ps. 98. 5.) i sv. Ambrosij uči, da se tijelu Isusovu u euharistiji treba klanjati.

Stare liturgičke knjige u svojim formularima, gdje se propisuju molitve za vrijeme pretvorbe i podizanja tijela pod sv. misom, takogjer svjedoče, da je općenit i javni običaj bio klanjati se presv. tijelu. Dakako da ne nalazimo još u ono drevno doba tako izrazito rastavljeno klanjanje od pričesti, nego je obadvoje bio jedinstveni bogoštovni čin. Nema, istina, spomenika iz onoga doba, koji bi svjedočili, da se je euharistia čuvala u crkvi naročito u tu svrhu, da joj se izkazuje štovanje, da se je sakramenat u crkvi na klanjanje izlagao i po ulicama u tu svrhu nosio; to je sve istom kasnije, tečajem vremena nastalo i uredilo se. Ali to ništa ne smeta. Iz spomenutih svjedočanstva razabire se, da se je i u najstarijoj crkvi a) pričešćivalo; b) čuvale posvećene prilike u crkvi; c) klanjalo se posvećenim prilikama. To su u klici oni uvjeti, poradi kojih je kasnija crkva smjela, da klanjanje uredi kao poseban čin javnog bogoslužja. Ako se je u drevnoj već kršćanskoj crkvi pričest dijelila i u crkvi sahranjivala i kod pričesti štovanje joj se izkazivalo i žrtvovalo, to je bez dvojbe crkva mogla te bogoštovne čine, koji su se zajedno obavljali, kasnije, ako je zato imala posebnih razloga i razstaviti. Tim nije u bit same stvari dirnula, ona je ostala nepromijenjena onako, kako to nužno slijedi iz nauka, koji je o euharistiji Krist objavio. Već u staro doba nastao je običaj, da se je pričešćivalo i izvan sv. mise i tako se najprije pričest rastavila od žrtve; nije dakle nikakova novotarija u *vjeru* uvedena, ako se je kasnije i štovanje rastavilo od žrtve, odnosno pričesti. To je stvar disciplinarna, koja se ravna i mijenja prema potrebama vremena. Kad su krivovjerci u 11. i 12. stoljeću stali pobijati pravu prisutnost tijela u sakramentu, sasvim je naravno, a i pravo je, da je u vjernicima pobožnost rasla prema sakramentu, te je samo trebalo vanjskog izvjesnog povoda, da rastuća pobožnost nagje oduška nutarnjemu svomu čuvstvu. A taj je uskoro sam Bog dao, kad je pobožnoj redovnici Juliani u Ljutiku[1] svojim načinom objavio, da kršćanskomu bogoštovju manjka nešto, što bi mu sjaj povećalo — naime

[1] Redovnica u samostanu Cornillon — Mont kod Ljutika.

štovanje presv. sakramentu. Povodom toga prikazanja naredio je papa Urban IV. g. 1264. svetkovinu Tijelova ili Brašančeva za cijelu crkvu, a Thoma Akv. sastavio je officium, koji je dijelom uzet iz spisa, za koga mu je sam Gospodin izdao najljepšu svjedodžbu: Bene de me scripsisti". Spočetka nosio se je sakramenat zastrt bijelom koprenom, kasnije otvoreno u posebnoj prikaznici (ostensorium, monstranza.) Tim se je ispunila svim katolicima u srcu usagjena želja, da naime javno i svečano oduška dadu onomu štovanju, koje su svi kršćani od najdavnijih vremena u srcu nosili prema sakramentu, za koga ih vjera uči, da je u njem zbilja prisutan Isus Krist, Bogčovjek.

Spomenut ćemo konačno, da tako vjeruje i cijela Grčka crkva. O tom će svakoga osvjedočiti grčke liturgičke knjige, u kojima se propisuje, da se posvećenomu tijelu poklone (adorant) svećenik i djakon tiho izgovarajući: Gospodine smiluj mi se grješniku; a isto tako se i puk klanja. Patriarha Dositej u saboru Jeruzalemskom g. 1672. izlažući vjeru grčke crkve o sakramentu euharistije kaže, da se oltarnomu otajstvu treba klanjati, jer da se u posvećenim česticima nalazi pravo tijelo Gospodinovo.[1] Isto potvrgjuje Danijel Metropolita u Varni i kaže, da se tako u svim krajevima Rusije i Moldavije vjeruje; to potpisuje Rafael Metropolita ancyranski, exarha Phrygijae i Galacije. Ako se uz sve to u grčkoj crkvi ne slavi posebnim načinom svetkovina presv. tijela i ako u opće govoreći, nije u njihovoj crkvi običaj, da se euharistia izlaže i svečano u ophodu nosi, expositio i circumgestatio sacramenti, nije uzrok u tom, što ne vjeruju i ne priznaju, da se sakramentu ima klanjati, nego sasvim drugi razlozi.

4. Klanjanje koje se iskazuje presv. sakramentu, odnosi se dakako za pravo, samo na Isusa Krista. Strogo govoreći treba da se kaže: klanjamo se Isusu u sakramentu. Ali smije se kazati, kao što to i sabor Trientski uči, da se klanja sakramentu, euharistiji. Klanjamo se pako sakramentu koliko je

[1] Apud Harduinum in actis Conciliorum t. 11. col. 254.

u euharistiji zbilja prisutan Isus. U istom smislu kojem se kaže za sakramenat: da je on tijelo Isusovo, isto tako se kaže, da se klanjamo sakramentu. Isus je upravo sakramenat euharistije, prilike same za sebe nisu sakramenat, nisu ništa; tako uzete ne mogu ni biti predmet religioznog štovanja, jer komu bi još na pamet došlo, da štuje oblik hostije ili bijelu njezinu boju t. j. prilike kruha.

Jedva je vrijedno da se osvrnemo na prigovor: kad se klanjamo Isusu u sakramentu, trebalo bi, da se klanjamo svakoj stvari n. pr. naravskomu kruhu, jer Božanstvo je posvudno, prisutno je dakle u svakoj stvari. Božanstvo je sasvim drugačije prisutno u euharistiji, nego u naravskim stvarima. U euharistiji je izravno prisutno tijelo Gospodinovo i ono je s prilikama kruha i vina jedan suppositum, jedna pojedinačka cjelina. Sakramentu se dakle moramo klanjati, jerbo je u njem sa slavnim i presvetim tijelom združena i duša i dalje poradi hypostatskog sjedinjenja i Božanstvo, koje dakle ujedno s tijelom i prilikama kruha čini suppositum. Prisutnost Božja u naravskim stvarim nasuprot općenita je, te zato se smijemo Bogu svagdje klanjati, ali Božanstvo ne tvori sa svima stvarima jedinstvo supposita, zato se ne smije naravskoj stvari klanjati.[1]

5. članak.

Euharistia kao sakramenat.

§. 45.

Uvod.

Euharistia je u redu sedam kršćanskih sakramenata t. j. ona je pravi kršćanski sakramenat. Ali iz onoga što je dosad rečeno i izloženo o euharistiji razabire se, da se ona u mnogo koječem razlikuje od ostalih sakramenata, pa za to ne će se sve ono, što

[1] Oswald, Sakramentlehre p. 415.

*

je u općenitom dijelu o sakramentima rečeno, moći jednostavno prenijeti na ovaj sakramenat. Glavna razlika izmegju euharistije i ostalih sakramenata u tom je, što euharistia nije samo prolazni čin, kao što su to svi ostali sakramenti, nego je pravi sakramenat kad se i ne prima. Kod nje je drugo *zgotoviti* (conficere), a drugo u sebi već gotov sakramenat *dijeliti* (distribuere.)

U školama se je nekoč mnogo raspravljalo o tom, što da je vanjski znak sakramenta euharistije. Da se na to pitanje točno i pravo odgovori, valja pred očima imati gore spomenutu razliku. Ako se misli na euharistiju upravo kad se zgotavlja, onda je daljnja materia: kruh i vino, jer to se ima posvetiti, odnosno pretvoriti. Materije bližnje (mat. proxima) ovdje nema, jer kad se sakramenat zgotavlja — konsekrira — nema još čovjeka, na koga bi se onaj sakramentalni čin prenesao, riječi bo posvetne: ovo je tijelo moje, kao što je to jasno, ne kažu, da se čin prenosi na koji subjekat. Forma sakramenta jesu riječi: ovo je tijelo moje; ovo je krv moja.

Ako se misli pak na sakramenat koliko je on gotov t. j. permanentan sakramenat — ali prije i nezavisno od dijeljenja, onda je daljnja materia: prilike kruha i vina koliko je pod njima tijelo i krv Gospodinova. O bližnjoj materiji ne može ni ovdje biti još govora, jer još se nije sakramenat nikomu podijelio. Ovdje nema ni forme, jer posvetne riječi prošle su, posvećena stvar sama, sakramenat, ostaje. Najbolje je, da se ovdje kaže: prilike kruha i vina su vidivi znak sakramenta. Napokon ako hoćemo, da označimo narav sakramenta, koliko se on upotrebljava, odnosno dijeli, onda je daljnja materia: tijelo i krv Gospodinova pod prilikama kruha i vina; bližnju pako materiju moramo tražiti kod primalca, ona je naime blagovanje ili uživanje. Prave forme ni ovdje nema, jer se dijeli sakramenat, koji se već prije zgotovio; samo u širem ali nepravom smislu bi bile riječi, kojima se pričest dijeli, forma sakramenta. Ako hoćemo da definiramo sakramenat euharistije prema onome, što smo ozgor spomenuli, valja kazati: euharistia je, *kada se zgotavlja*, sakramenat kruha i vina, što se na svete riječi pretvara u Kristovo tijelo i njegovu krv. U tom smislu slobodno se zove euharistia: sakramenat kruha i vina, kao što se i krst u tom smislu zove: sakramenat vode. *Poslije kako se zgotovila* euharistia, ona je: sakramenat prilikâ kruha i vina, pod kojima je prisutno tijelo i krv Gospodinova. Napokon *kad se euharistia upotrebljava,* t. j. kao pričest, ona je: sakramenat blagovanja tijela i krvi Kristove pod prilikama kruha i vina. Razlike koje nalazimo u definicijama euharistije kod bogoslova dolaze otale, što jedni pod sakramentom misle na euharistiju koliko je gotova (in permanentia), drugi opet, kad se upotrebljava — na pričest. Tako n. pr. Thomiste, a s njima i sabor Trientski, kad definiraju euharistiju kao sakramenat prilikâ kruha i vina pod kojima je prisutno tijelo i krv Kristova, misle na njegovu permanenciju; većina pak bogoslova kad kažu, da je bit euharistije tijelo i krv Gospodinova, koliko je to prisutno pod prilikama kruha i vina, misle na porabu sakramenta — naime na pričest.

Kad dakle pitamo za vanjski znak sakramenta euharistije, mislimo na elemente euharističke, koji se posvećuju odnosno pretvaraju, a ne obaziremo se više ni na *prilike* kruha i vina, ni na tijelo i krv Kristovu; o tom je već bio govor. — Glede na bližnju materiju euharistije u primanju, već ovdje spominjemo, da se za valjanost sakramenta iziskuje pravo uživanje t. j. jesti i piti. Uživanje potpuno ne biva u ustima (ovdje počinje), nego istom u želudcu. Kad je govor o učinima sakramenta, mislimo na učine uživanja t. j. pričesti. Učin bo euharistije, kad se ona zgotavlja jest pretvorba — o kojoj smo takogjer već govorili.

Ne treba napose dokazivati, da je euharistia pravi sakramenat. Dosta je, da ju sravnimo s ostalim sakramentima, pa ćemo odmah i u njoj naći sve uvjete pravog sakramenta, poimence odredbu Gospodinovu, da ona bude trajno sredstvo milosti, jer Isus kad ju je naredio izrijekom zapovijeda: „To činite na moju uspomenu“. To isto potvrgjuje i sveudiljna praksa kršćanske crkve. — Kod službenika moramo razlikovati onog, koji euharistiju zgotavlja i onoga koji ju dijeli. — Kad

govorimo o subjektu euharistije, mislimo opet na sakramenat kad se dijeli — to je dakle onaj, koji ju prima, koji se pričešćuje. Još nešto da spomenemo. Premda kod blagovanja mogu biti, a kad se sakramenat zgotavlja, upravo treba da budu, dvije sakrementalne prilike, to je ipak samo jedan sakramenat. Jer prem ako je pod svakom i pojedinom prilikom cijeli Krist, to ipak tko se pričešćuje pod objema prilikama, ne prima sakramentalno više nego i onaj, koji se pričešćuje pod jednom samo prilikom. Pod objema prilikama jedna je te ista stvar, naime tijelo Kristovo — njegova püt i krv; obje zajedno čine jednu gozbu — sacrum convivium — kod koje se jede i pije.

§. 46.

Vanjski znak. Daljnja materia sakramenta euharistije jest pšenični kruh i vino od loze.

1. Kao što je poznato u euharistiji se posvećuju dvije stvari: kruh i vino. Za valjanost sakramenta treba da bude *pšenični* kruh i vino od *loze*. Treba da bude pšenični, jer Gospodin je s takovim naredio sakramenat. Evangjeliste bo izvješujući kako je Gospodin na zadnjoj večeri naredio euharistiju (Math. 26. 26.) jednostavno kažu, da je Isus uzeo kruh. Po načinu pako govorenja sv. pisma kad se kaže „kruh“, a ništa se drugo ne dodaje, razumije se uvijek pšenični kruh; ako se drugi misli, onda se uvijek naročito kaže od čega je n. pr. kruh ječmeni — panes hordacaei. U grčkom ἄρτος znači pšenični kruh, dočim se ječmenjak zove μάζα ili (po današnjem pisanju) μᾶζα. Osim toga se znade, da su Židovi, kad su slavili paschu, upotrebljavali najbolju vrstu kruha naime od pšenice, koji je bio za tu svetkovinu naročito i propisan. Zato se je i u zapadnoj i istočnoj crkvi za euharistiju upotrebljavao uvijek samo pšenični kruh.

Drugi elemenat euharistije jest vino i to naravsko vino, vino od loze — vinum de vite. Evangjeliste, istina, samo vele, da je Gospodin uzeo kalež i blagoslovio ga i dao učenicima, ne spominju pak što je bilo u kaležu. Ali sasvim je sigurno, da je to bilo naravsko vino, jer po propisu Mojsijevom kod vazmene večere blagoslivao se i redao oko stola kalež s naravskim vinom. A Gospodin sam za taj kalež kaže kod Mateja 26. 29.: „Kažem vam pak, da ne ću od sad piti od ovoga roda lozinoga (Vuk Karadžić: vinogradskoga) do onog dana, kad ću piti s vama novoga u carstvu oca svojega“. Toga se je i crkva sveudilj držala i bilo je već za rana zgode, da su ili pojedini sv. oci ili crkveni sabori protivne običaje pojedinih svećenika najodrješitije osudili. Sv. Cyprijan (ep. 61.) oštro kori neke svećenike, koji su unatoč jasnoj apostolskoj predaji mislili, da im je slobodno mjesto vina upotrebljavati vodu. Sabor IV. u Bragi zabranjuje svećenicima u Španiji posvećivati mjesto vina mlijeko i grožgje. Razumije se od sebe, da ne valja nijedna tekućina, koja se samo u širem smislu zove vino n. pr. jabučnjača, kruškovača itd., jer treba da bude naravsko vino, a to je samo od vinove loze. Svejedno je pak, da li je vino crveno ili bijelo — u tome je crkva za praksu ostavila svakomu na volju, da bira. Kod nas se obično upotrebljava bijelo vino, ali za taj običaj govore samo vanjski razlozi, da se naime crkveno rublje ne zamrlja. Gospodin je po svoj prilici upotrebio crveno vino, jer je takovo najobičnije u onim južnim krajevima, a ovo i zgodnije prikazuje prisutnost krvi Isusove. Židovska predaja takogjer pripovijeda, da se je kod vazmene večere upotrebljavalo crveno vino na uspomenu one izraelske djece, koju da je Farao dao pogubiti, da se okupa u njihovoj krvi i tako očisti od gube.

Da su kruh i vino elementi sakramenta euharistije, potvrgjuju i saborske odluke. Sabor Later. IV. uči: „In sacrificio Euharistiae, quae ante consecrationem erant *panis* et *vinum*, post consecrationem esse verum corpus et verum sanguinem D. N. I. Ch.“ A sabor Florent. u dekretu za Armence ovako nauk naš izlaže: „Tertium est Euharistiae Sacramentum, cujus materia est panis triticeus et vinum de vite cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet“. I sabor Trientski

isto uči, pa uslijed tih definicija složno uče bogoslovi, da je za valjanost sakramenta potreban kruh i vino, i to je upravo članak vjere. Da pako kruh mora biti pšenični i vino od loze nije, istina, formalni dogmat (dekret Flor. nema općenite dogmatičke vrijednosti), ali je stvar posve sigurna. Zato Katehizam Rimski izvjesno uči, da je materia euharistije kruh od pšenice i vino od loze i poziva se na svjedočanstva triju evangjelista i na riječi Gospodinove kod Mat. 26. 29.

2. Katolička crkva uči, da je za valjanost sakramenta sasvim svejedno, da li se euharistia posvećuje u kvasnom ili bezkvasnom hljebu,[1] ali ona naregjuje, da se u crkvama latinskog obreda, po starodrevnom običaju, kod euharistije upotrebljava samo bezkvasni hljeb, dočim ne dira u praksu grčke crkve, nego pače zapovijeda, da se njezini svećenici drže staroga običaja svoje crkve i upotrebljavaju kvasni kruh. Tako je odregjeno na saboru u Florenzi, gdje se je radilo o sjedinjenju obiju crkava: Definimus in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in alterutro corpus Domini conficere debere, unumquemque juxta suae ecclesiae occidentalis sive orientalis consuetudinem. Unde sicut peccat presbyter in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Graecus in Ecclesia Graecorum celebrans de pane azymo, quasi pervertens ecclesiae suae ritum.

Sabor je bio prinuždeni, da se o toj stvari jasno i odlučno izjavi, jer se je o tom vodila ljuta prepirka izmegju iztoka i zapada. Kao što je poznato iz crkvene povjesti, raskolnici su i tu, u sebi neznatnu i manje važnu stvar, prihvatili, da s njom opravdaju i učvrste svoj raskol. Patriarka carigradski Mihael Cerularij koji je u 10. stoljeću obnovio Focijev raskol, ponovio je i raspru o beskvasnom hljebu, ljuto i strastveno udarajući na

[1] Kvasan je kruh, koji je uzkisao od kvasca, što se tijestu primiješa; grci ga zovu: ζύμον ili φύραμα; latini: conspersio, fermentum, massa fermentata. — Bezkvasan je kruh, koji nije uskisao, nego se jednostavno od brašna i vode tijesto načini i na vatri ispeče — ἄζυμον, a i u latinskom zadržana je grčka riječ azyma.

latinsku crkvu i tužeći ju, da je novotariju uvela u vjeru, dočim se usugjuje proti volji i naredbi Isusovoj, euharistiju posvećivati u bezkvasnom hljebu. Takogjer i Jeremija patriarka carigradski u ispovijesti, što ju je izdao proti Novotarima XVI. stoljeća, kada su ovi bili pokušali i grčku crkvu za svoje bludnje predobiti, izrijekom je uztvrdio, da je Gospodin kvasni hljeb posvetio i zato da se ne može posvetiti sakramenat u bezkvasnom kruhu. Katolička crkva vogjena Duhom svetim, a to je duh slobode i snosljivosti, mirno je ali odrješito odbila od sebe optužbu krivovjerstva i onda izjavila, da se tud radi o disciplinarnoj stvari a ne o vjeri, pa stoga da svaka crkva može bez uštrba za jedinstvo u vjeri, ostati kod svoga obreda. Ali uz svu tu susretljivost latinske crkve, postade uz razliku nauka obiju crkava o izlazku Duha svetog i ova raspra najglavniji, barem vanjski povod raskolu.

A može li istočna grčka crkva opravdati svoj postupak, i dokazati, da je samo njihova praksa jedino opravdana i zakonita? Kako se je spočetka u kojoj crkvi sakramenat posvećivao, da li naime u kvasnom ili bezkvasnom hljebu, i kada se je dvostruka praksa u kršćanskim crkvama uvela, ustalila i zakonom postala, ne može se stalno doznati iz vrela apostolske predaje. Ima učenjaka, inače dobrih poznavalaca kršćanskih starina, koji uče, da se je do 9. stoljeća upotrebljavao u objema crkvama kvasni kruh. Tako je mislio Sirmond i dokazuje svoje mišljenje mnogim i raznim razlozima, u knjižici izdanoj godine 1651. Od novijih pristaju uz njega Döllinger i Kraus. — Drugi opet uče, da je latinska crkva već od apostolskih vremena sveudilj upotrebljavala bezkvasni kruh, dočim je grčka crkva i u kvasnom i u bezkvasnom, kako kada i kako gdje, sakramenat posvećivala. Tako misli Mabillon (izdao je g. 1674. posebnu raspravu o tom pitanju), Ivan Cabassutius (Oratorijanac, sv. Alfons zove ga auctor classicus), Kristian Lupus (Wolf, O. s. A. suvremenici ga hvale kao najboljeg poznavaoca crkvenih starina); k njima se pridružuje od novijih Probst. Kardinal Bona (de rebus liturg. l. 1. c. 23.) hoće da dokaže, da je s početka latinska crkva upotrebljavala i jedan i drugi, i da

je istom početkom 10. stoljeća općenitim zakonom propisan u latinskoj crkvi bezkvasni kruh. Poglaviti je kardinalu razlog u tom, što Focije, koji da opravda raskol, sve moguće spominje sitnice, u kojima se Latinjani razilaze od Grka, ipak ne navodi nikakove razlike kod posvećivanja euharistije. To je razlog niječan i ništa ne dokazuje, jer napokon nije s početka tjesnogrudnost morala doći na sve malenkosti. Istina je samo to, da se u već u starim latinskim liturgičkim knjigama spominje „kvas“ — ali ta riječ upotrebljava se u crkvenom načinu govorenja i u prenesenom smislu. — Stariji školastici Alexander Halensis, sv. Thoma i drugi misle, da je s početka i latinska i grčka crkva upotrebljavala bezkvasni kruh i tako je ostalo, dok se nisu porodile u kršćanstvu sljedbe Ebionita i Nazareja, koji su i kao kršćani obdržavali neke Mojsijeve uredbe. Megju ostalim oni su učili, da kršćani treba da svetkuju vazam na isti dan, kad je Isus blagovao vazmeno jagnje, 14. mjeseca Nisana i da se za vrijeme te svetkovine ne smije upotrebljavati kvasni kruh. Sabor Nicejski osudio je ove sljedbe (Quartodecimani) i odredio, kada se ima u kršćanskoj crkvi svetkovati vazam. Budući da su se ove sljedbe pojavile i širile samo na istoku, zato da je istočna crkva protiv njih stala euharistiju posvećivati u kvasnom hljebu.

Iz te razlikosti mnijenja razabire se, da je teško izvjesno dokazati iz apostolske predaje, koji je i kakov je običaj bio s početka u objema crkvama i kada je današnja praksa u jednoj i drugoj crkvi postala općenita i stalna. Ali ipak je toliko sigurno i neprijeporno — a za naše stanovište i to je dosta — da se je već u najstarije doba i u grčkoj crkvi, barem u nekim krajevima, upotrebljavao bezkvasni hljeb. Grčki otac Justin (Dialogus cum Tryph. 41.) vidi u bezkvasnim hljebovima, koje su u st. zavjetu po Mojsijevom zakonu gubavci prinosili, typ sakramenta euharistije. Origen (in Math. l. 12. n. 6.) kaže, da se na kršćanskim oltarima upotrebljava *kadkad* i kvasni kruh — dakle redovito se u njegovo doba, barem u Egiptu, upotrebljavao bezkvasni hljeb. Ima dosta primjera, da su na istoku pojedine sljedbe — makar iz krivih razloga — upotrebljavale

bezkvasni kruh. Spomenuli smo već Ebionite, koji su to činili, jer su mislili da je na to obvezuje Mojsijev zakon. Monofisiti su posvećivali bezkvasni kruh, da tim potvrde svoj nauk, da Isus ima samo jednu narav; Armenci su tim htjeli ispovijedati, da je tijelo Isusovo neskvarljivo.

Razlozi primjerenosti što je navode za jedan i drugi kruh, jednako su zgodni i jaki. Ako se Grci pozivaju na moć i djelovanje kvasca, koji diže i probija tijesto, što lijepo pokazuje snagu i djelovanje tijela Kristova, koje takogjer cijelog čovjeka obuhvaća i skroz i skroz probija; ili na otajstvo utjelovljenja, u kom se Božanstvo združilo s čovječjom naravi, što se kao u slici pokazuje u sakramentu, gdje se brašno miješa sa kvascem. To istim pravom Latinjani naglasuju, da bezkvasni kruh lijepo pokazuje tijelo Kristovo, koje se rodilo a da nije povrijedilo utrobe djevičanske majke, da je on zgodan znak čistoće, neporočnosti i svetosti, s kojom treba primati sakramenat.

Spomenuti razlozi pokazuju, da se ne može sigurno znati, kakvi je kruh zgodniji i koja je praksa više opravdana. To bi se dalo onda istom učiniti, ako bi za izvjesno znali, kakvi je kruh Gospodin upotrebio na zadnjoj večeri, kad je naredio euharistiju. Ali upravo to se ne da *sigurno* dokazati iz evangjeoskog izvještaja. Nepristrani sudija mora ipak priznati, da jači dokazi govore za praksu latinske crkve.

Naše pitanje zavisi od toga, kada je Isus slavio vazmenu večeru, da li naime na sam dan, kad je počela židovska pascha, ili jedan dan prije. Ako je slavio na sam dan, onda je sigurno, da je Gospodin upotrebio bezkvasan kruh, jer takov je kruh[1] bio strogo propisan za čitavu osminu te svetkovine. Stari grčki oci misle, da je Gospodin jedan dan prije, nego je započela svetkovina, blagovao vazmenu večeru, a Grci raskolnici hoće da otale izvedu dokaz, da je Isus upotrebio kvasni kruh, jer je takov bio u običnoj i svagdanjoj porabi. Ali ako se i uzme, da je Isus blagovao vazmenog jaganjca sa svojim apostolima dan

[1] Tako zvane mazze; židovska riječ mazzah znači slatki t. j. kruh bez kvasa.

prije nego je počela žid. pascha, to je ipak i u tom slučaju vjerojatnije, da je Isus kod naregjenja sakramenta upotrebio bezkvasni kruh. Smisao bo i duh Mojsijeve zapovijedi naregjuje, da se *vazmeno jagnje blaguje* s bezkvasnim kruhom; ako je dakle Isus makar iz kakvog uzroka vazmeno jagnje blagovao prije zakonitog dana, vjerojatnije je, da ga je jeo, kako to zakon propisuje, s bezkvasnim kruhom, da i na taj način pokaže, kako veli sv. Hrysostom, da je počevši od dana obrezanja sve do smrti svoje bio poslušan zakonu. Ali sigurnije je mnijenje, koje drži, da je Isus svetkovao vazmenu večeru na sam dan, kad je već započela svetkovina bezkvasnih hljebova.

Tri bo evangjeliste (Mat. 26. 17.; Mark. 14. 12.; Luk. 22. 7.) izvješćuju, da je Gospodin svetkovao vazam „prvi dan bezkvasnih hljebova, ἐν τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων“. Ako je tako, onda nema dvojbe, da je Gospodin na zadnjoj večeri posvetio euharistiju u bezkvasnom hljebu. Sv. Ivan (13. 1.) evangjelist, istina, kaže, da je Isus svetkovao večeru „ante diem festum Paschae“ — ali izmegju njegovog i onog ostalih triju evangjelista izvještaja nema protuslovlja, nego je razlika samo u načinu, kako se računa dan. Ivan ga računa po običnom, svagdanjem načinu — od polnoći; ostali pako evangjeliste računaju ga po hebrejskom liturgičkom načinu, a po tom počinje dan od zapada sunca — a primis vesperis. Prema tom računu sva se četvorica u izvještaju slažu. Imaju pravo i prva trojica kad kažu, da je Isus držao vazmenu večeru „prima die azymorum“, jer *zakoniti* dan vazma već je počeo na večer 14. Nisana. Ima pravo i Ivan kad veli, da je to bilo dan prije svetkovine vazma, jer *naravski* dan 15. Nisan (vazam) još nije počeo. Na obranu običaja latinske crkve već papa Leo IX. u listu na Mihajla Cerularija g. 1054. poziva se na izvještaj synoptičkih evangjelista iz koga se razabire, da Isus nije upotrebio kvasni kruh, jer se sigurno nije htio ogriješiti o zakon, koji je onako strogo glasio: „quicunque comederit fermentatum peribit anima illa da Israel, a prima die usque ad diem septimum“. (Ex. 12. 13.)

Ako i ne znamo točno i izvjesno odgovoriti, kad je počela jedna i druga praksa, to ipak znamo sigurno, da je običaj crkve latinske star, svakako stariji od grčkog raskola i imamo pojedinih starih svjedoka, koji taj običaj izvode od samih apostola. Legati pape sv. Agathona g. 680. predsijedali su saboru carigradskom III. i kad ih je car Konstantin Pogonat zapitao: kakvog se reda drži rimska crkva u žrtvi tijela i krvi Gospodinove, odgovoriše, po izvještaju kardinala Humberta: „Žrtva koja se na oltaru prikazuje, ne smije da ima primiješena kvasca, kao što je i Bl. D. M. bez skvarenja začela i rodila Krista, tako i žrtva mora da bude čista od kvasa“.[1] Crkveni pisac Alkuin († 804) osugjuje običaj, koji se stao uvlačiti u nekim krajevima Španije, soliti naime euharistički kruh, pa veli da se po općenitom običaju u misi samo tri stvari žrtvuju: kruh, voda i vino, pa za kruh naročito kaže: „Panis qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis debet esse mundissimus“. (ep. 90. ad Lugdunenses). Isto tako Rabanus Maurus nadbiskup u Moguću (Mainz) u knjizi „de clericorum institutione“ (1. c. 31.) piše, da se mora u misi posvećivati bezkvasan kruh, jer se vjeruje, da je tako učinio i Krist Gospodin. Umro je pako taj svjedok g. 846. Ima crkvenih pisaca, koji za našu praksu kažu, da dolazi upravo od samih apostola. Primjera radi spominjeno D. Algera (12. stoljeće), koji u knjizi „de sacramento corporis et sanguinis Domini l. 2. c. 10. piše: „Omnis autem Ecclesia, praeter graecam, a primordio sui ex Traditione Principum Ecclesiae, Petri scilicet et Pauli, azymis celebravit“; Ruppertus l. 2. de divinis officiis c. 22. tvrdi, da rimska crkva nije nikad upotrebljavala u misi kvasnoga kruha. Inocencije III. oslanjajući se na spomenuta svjedočanstva piše (l. 4. de Myst. Mis. c. 4.), da je crkva ovaj običaj žrtvovanja primila od apostola. Kako su školastici o toj stvari sudili, već smo prije kazali.

[1] Migne P. L. t. 143. p. 991. n. 19. U saborskim aktima, istina, ne spominje se taj odgovor, ali nema uzroka dvojiti o iskrenosti i istinitosti kard. Humberta, koji je megju suvremenicima uživao velik glas i čestitosti i učenosti.

Ako sve to, što smo spomenuli, imamo na umu; ako osim toga uvažimo, da je izmegju kvasnoga i bezkvasnoga kruha samo mimogredna vanjska razlika i da je jedan i drugi pravi, naravski kruh, znamo što treba držati do prigovora Grka — raskolnika, da se u bezkvasnom kruhu ne može euharistia po svetiti i da se je latinska crkva ogriješila o vjeru, kad je uvela (kada? tko?) u sv. misu bezkvasni kruh.

3. Crkva zapovijeda, da vinu treba primiješati nešto vode — sufficit aqua modicissima. Buduć da su novotari XVI. stoljeća prezrijeli i tu zapovijed crkvenu, izdala je ona na saboru Trientskom ovaj kanon: „Si quis dixerit aquam non miscendam esse vino in offerendo calice, eo quod sit contra institutionem Christi, anathema sit". U tom se slaže istok sa zapadom izuzevši neke pojedine istočne sljedbe n. pr. Armence, koji su na Trientskom saboru izjavili, da njihovi svećenici ne običavaju pod sv. misom u vino prilijevati vode.

Tako crkva od najdavnijih vremena čini. Svjedoci su već najdrevniji oci, S. Justin, Cyprijan i drugi. Ovaj potonji tumačeći riječi Prov. 9. 5. „Bibite vinum quod miscui vobis" dodaje: „Vinum mixtum declarat i. c. calicem Domini aqua et vino mixtum prophetica voce praenuntiat". (ad Caecil. ep. 63) Sv. Hrysostom u Liturgiji za djakona kaže: „Diaconus autem infundit in sanctum calicem vinum et aquam simul". Da navedemo svjedočanstvo i kojega sabora spominjemo sab. Katržki III. kojemu je prisustvovao i s. Augustin: „Ut in sacramento corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur, quam ipse Dominus tradidit h. e. panis et vinum aqua mixtum" (can. 22.) Isto je tako naregjeno i na Trulanskom saboru godine 692.

Ima dva uzroka zašto se prilijeva vinu nešto vode. Jedan je historički, drugi mystički. Historički, jer je vrlo vjerojatno, da je i Isus na posljednjoj večeri tako uradio. Izraelci su u opće običavali piti vino pomješano s vodom, jer je u onim krajevima vino vrlo žestoko — to napose pak vrijedi za vino, koje su blagoslivali, kao što je to bilo kod večere vazmenog jaganjca, zato rabinska glosa ovdje napominje: vinum eorum

strenuum erat admodum et potationi non idoneum absque immixta aqua. Vjerojatno je dakle, da se je Isus držao toga običaja. Zato stari pisci zovu kalež, iz koga su na zadnjoj večeri apostoli pili: calix mixtus — ποτήριον κεκραμένον, otale i fraza: calicem aut vinum miscere znači, učiniti da je vino pitko, ili jednostavno: dati vino da se pije. — Drugi je uzrok mystički, ono naime prilijevanje vode naznačuje, kako je iz probodenog boka Isusovog protekla voda i krv; a u apokalpsi vode naznačuju puk, pa tako miješanje vode s vinom znači sjedinjenje pravovjernika sa Kristom Gospodinom, kao što to crkva i u molitvi naglasuje: . . . da nobis per hujus aquae i vini mysterium ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps". — Ako je i stroga zapovijed, da se u vino ulije nešto vode, ipak nije to nužno za valjanost sakramenta. Sabor Trient. naročito kaže, da je to samo crkvena zapovijed, a misne rubrike zabranjuju poslije pretvorbe naknadno uliti vode, ako se je to zaboravilo učiniti prije posvedbe.

A što je s vodom u kaležu, da li se i ona na svete riječi pretvava u krv Isusovu? Neki bogoslovi misle, da se voda izravno pretvara u krv Isusovu; drugi opet, da voda prelazi najprije u vino, a ovo se onda pretvara u krv. Ovo mnijenje, koje je danas općenito, zove sv. Thoma: opinio probabilior i opominje, da je zato sigurnije, da se samo malo vode primiješa — sufficit aqua modicissima kažu rubriciste — osobito ako je vino slabo, jer ako bi se toliko primiješalo vode, da se sadržaj u kaležu ne bi više mogao zvati naravskim vinom, ne bi bio sakramenat valjan.

§. 47.

Forma sakramenta euharistije jesu svete riječi: ovo je tijelo moje, ovo je kalež krvi moje.

1. Forma t. j. ono što posvećuje i pretvara kruh u tijelo i vino u krv Isusovu jesu Gospodinove riječi (u jezgri): „Ovo je tijelo moje i ovo je krv ili ovo je kalež krvi moje". Ako i nije crkva nigdje to dogmatičkim kanonom definirala, ipak je

stvar sigurna ili po mnijenju nekih bogoslova to je skoro članak vjere — „veritas fidei proxima“ i protivno se ne smije učiti „absque temeritate“. (Suarez In 3. p. disp. 58. sect. 1. n. 4.) Eugen IV. u svom Dekretu uči o tom ovako: „Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc sacramentum conficitur. Sacerdos enim in persona Christi hoc conficit sacramentum, nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur. I sabor Trientski ako se i nije dogmatičkom izvjesnošću izjavio o formi euharistiji, to ipak kad uči „statim post consecrationem verum Christi corpus adesse“ bez dvojbe uzima kao stvar sigurnu, da je konsekracia (izgovaranje Gospodinovih riječi) bitni dio euharistije. Isto tako i Katehizam Rimski (P. 2. de sacr. alt. nr. 21).

Prije nego tu istinu stanemo iz vrela svrhunaravske objave dokazivati, treba da i ovdje ponovimo i da pred očima imamo da se euharistia u mnogom razlikuje od ostalih sakramenata. Razlika ta utječe i na formu ovog sakramenta, te se zato i ona oblikom svojim razilazi od forme ostalih svetotajstva. Euharistia pak razlikuje se od ostalih sakramenata prvo u tom, što se ovaj sakramenat zgotavlja posvedbom materije, a ostali sakramenti porabom posvećene materije. Drugo, što se u ostalim sakramentima materia jednostavno upotrebljava na način koji je Gospodin naredio, te ona time po nakani službenika postaje sredstvo milosti; u euharistiji se pak materia na svete riječi, koje svećenik nad njom u ime Gospodinovo izgovara, čudnim načinom pretvara u bit tijela i krvi Isusove. Tu pretvorbu može sam Bog izvesti, zato službenik u euharistiji nema drugog posla, nego da izgovori Gospodinove riječi. Prema tome i forma ovog sakramenta razlikuje se od forme ostalih sakramenta prvo time, što forme drugih sakramenata iziskuju da se s materijom nešto radi na stanovitom subjektu n. pr. polijeva, pomazuje; forma pak euharistije posvećuje materiju i zajedno njezinu bit pretvara n. pr. kad se kaže: Ovo je tijelo moje ili ovo je kalež krvi moje. Druga je razlika u tom, da se forme drugih sakramenata izgovaraju u ime djelitelja i to ili na način jedno-

stavne izjave, koja kaže ono, što djelitelj sakramenta radi, kao kad n. pr. veli: „ja te krstim“; ili na način zapovijedi, kao u sakramentu sv. reda „Primite oblast“; ili na način prošnje, n. pr. u posljednjem pomazanju „Po ovom svetom pomazanju . . oprostio ti Bog“. U euharistiji pak izgovara se forma u ime samoga Krista, koji govori: Ovo je tijelo moje — da se tim istakne, da djelitelj u ovom sakramentu ništa drugo ne radi, nego izgovara riječi Kristove.[1]

Budući da se nije dosta pazilo na razliku izmegju euharistije i ostalih sakramenata, ne treba se čuditi, što se katolički bogoslovi ne slažu, kad odgovaraju na pitanje: kako i čim je Gospodin na zadnjoj večeri posvetio euharistiju i kako se ona po njegovoj odredbi poslije njega sveudilj u crkvi treba da posvećuje? Inocencije III., prije nego je zasio na papinski prijestol, kao privatni učenjak, misli, da je po svoj prilici Gospodin posvetio sakramenat izravno svojom svemogućom voljom bez ikakvih posebnih riječi. To su mnijenje i neki drugi kat. bogoslovi prihvatili i branili, megju kojima spominjemo Duranda, Ambrosija Katharina, od novijih Hoppe-a.[2]

Drugi opet misle, da se poslije Isusa u crkvi ne posvećuje euharistia samo riječima Gospodinovima: ovo je tijelo moje — ovo je krv moja, nego da osim toga treba, da se napose moli Duh sveti, da sigje na žrtvene darove i da ih svojom svemogućom riječju pretvori u tijelo i krv Isusovu; svejedno je pak, da li se zaziva Duh sv. (epiklesis) prije (kao što u latinskim liturgijama), ili poslije (kao što većinom u istočnim) Gospodnjih riječi. Ovo mnijenje i danas još brani grčka-raskolnička crkva. Megju katolicima branio ju je Ambrozij Katharinus u dva spisa, koje je predao ocima sabora Trientskoga. Uz njega su pristali kasnije neki francuski bogoslovi.[3]

[1] Sr. Sv. Thom. III. Q. 78. a. 1.

[2] Hoppe: Die Epiklesis der griech. und orient. Liturgien etc. Schafhausen 1864.

[3] Touttée, isti koji je izdao djela sv. Cyrila Jeruzalemskog, P. Orator. Le Brun (Explication litterale, historique et dogmatique des prières et des ceremonies de la Messe); Renaudot. Pobijali su ih Orsi,

I jedni i drugi su na krivom putu. Katolička crkva vjeruje i uči, a) da je Gospodin na zadnjoj večeri pretvorio kruh i vino u tijelo i krv svoju riječima: ovo je tijelo moje — ovo je krv moja i b) da se istim riječima i danas u crkvi euharistia posvećuje, dosljedno da su riječi Gospodinove forma sakramenta euharistije.

Ad a) Ako čitamo izvještaje evangjelistâ, u kojim pripovijedaju, kako je Gospodin naredio i posvetio euharistiju, to prvi i naravski smisao onih izvještaja nije drugi, nego da je posvećujuća moć u samim riječima: ovo je tijelo moje — ovo je krv moja. Hvala što ju daje Gospodin i blagoslov što se ovdje spominje, istom je priprava za konsekraciju, a nije još sama konsekracija, jer istom kasnije, kad apostolima daje kruh i vino, navodi se uzrok, za što da jedu svi taj kruh i svi da piju iz kaleža, a taj je po izvještaju evangjelista: jer ovo je tijelo moje, ili kao što se to izrijekom kod kaleža veli: ovo bo je — τοῦτο γάρ ἐστι — krv moja, a to je znak, da se nije kruh pretvorio u tijelo odmah poslije hvale ili blagoslova, nego istom na riječi: ovo je tijelo moje. Da nije Gospodin pretvorio kruh u tijelo već onda, kad je hvalu dao ocu ili kad je blagoslovio sakramentalne elemente, kako to neki bogoslovi hoće, razabire se već otale, što neki evangjeliste izvješćujući o naregjenju sakramenta kažu: εὐχαριστήσας — gratias egit, drugi opet: εὐλογήσας — benedixit, (a latinska liturgia oboje spaja u jedan čin: gratias agens benedixit — hvalu rekavši blagoslovi —), a to je znak, da evangjeliste ne polažu veliku važnost ni na hvalu ni na blagoslov i da dosljedno po njihovom mišljenju nije bit sakramenta ni u hvali ni u blagoslovu. Nasuprot svi u izvješću spominju riječi: ovo je tijelo moje, ovo je krv moja i time odaju, da su oni uvjereni, da su te riječi pretvorile kruh u tijelo a vino u krv Isusovu. Ništa pako ne smeta, što riječi Gospodnje indikativnim gramatičkim oblikom jednostavno kažu, da je ondje prisutno tijelo Gospodinovo, dočim bi narav sakramentalne forme i analogia ostalih sakramenata zahtijevala imperativni ili deprekativni oblik, jer da bi samo iz toga oblika slijedio smisao i dozvoljeno bi nam bilo zaključivati, da riječi ono što kažu zbilja i čine. Kao što smo kazali analogia ostalih sakramenata ovdje ništa ne vrijedi, jer euharistia je svoje vrste sakramenat; a osim toga riječi Isusa Krista, Boga-čovjeka i u indikativnom obliku izrečene, dopuštaju, da je tako razumiješ, da one, ono što kažu, zajedno i čine. Kad kralj nekomu kaže: ovo je vojvoda, sasvim ga dobro razumijemo, ako on onim svojim riječima hoće nekoga istom učiniti za vojvodu, u njegovim bo ustima imaju riječi dvostruko značenje: one *kažu* i *čine*. Tako je to i kod Isusa. *Mogao* je doduše Gospodin u govoru upotrebiti i drugi n. pr. zapovjedni gramatički način: ovo neka bude tijelo moje, ali nije *morao*, jer kako rekosmo, tko da o njemu podvoji, da on može ono što kaže, samom riječju i učiniti. Zašto je pako odabrao indikativni, deklarativni oblik, dakako sigurno ne znamo, ali je barem vjerojatno, da je to učinio i zato, što je on onom zgodom prije svega dakako htio sakramenat svoga tijela narediti, ali je on i htio, da o tom *pouči* svoje apostole, a za pouku pristaje najbolje pokazni gramatički oblik.

Dissert. de invoc. Spirit. S. i u novije doba Henke: Die katolische Lehre über die Consecrationsworte. Trier 1850.

Ne treba posebnim svjedočanstvima dokazivati, da se je u crkvi uvijek vjerovalo, da je Gospodin na zadnjoj večeri upravo svojim onim svetim riječima pretvorio kruh u tijelo. Sv. oci to jednostavno uzimaju kao stvar sigurnu, a ako ju dokazuju, pozivaju se na svemogućtvo Božje: „Si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur“. (S. Ambrosius De Myst. c. 9. n. 52.) A da čujemo barem jednoga, koji to naročito uči, pozivamo se na svjedoka iz II. stoljeća, Tertulijana: „Panem corpus suum effecit ‚hoc est corpus meum‘ dicendo“. Crkva nije, istina, ovo općenito mnijenje, koje branimo, naročito potvrdila, ali ga neizravno usvaja, kad na Trient. saboru (sess. 13. cap. 1.) uči: „in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse, cum *post panis vinique benedictionem*, se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem dissertis ac perspicuis verbis testatus est: quae

verba a Sanctis evangelistis commemorata, et a D. Paulo postea repetita". Gospodin nije dakle posvetio euharistiju samim blagoslovom, nego poslije blagoslova riječima s kojima potvrgjuje, da daje svoje tijelo i krv i koje su riječi evangjeliste i apostol Pavao zabilježili.

Ad b) Kako se sakramenat po odredbi Isusovoj sveudilj u crkvi posvećuje? Katolička crkva, ako i ne baš dogmatičkom sigurnošću, to ipak odlučno odgovara: verba dominica esse, quae transsubstantiant t. j. riječi Gospodinove, koje misnik izgovara u kanonu, pretvaraju kruh u tijelo i vino u krv. Tako doslovce uči dekret Eugena IV., Rimski Katehizam i misal. Crkva je, istina, na saboru Florentinskom, gdje su se o toj stvari vodili pregovori sa Grcima, ovima za ljubav odustala od dogmatičke definicije, ali je na to pristala istom tada, kada su Grci naročito potvrdili i prihvatili nauk latinske crkve, da se naime kruh i vino pretvaraju u tijelo i krv Isusovu na riječi Gospodinove. Sabor Trientski takogjer pretvorbu pripisuje Gospodinovim riječima, ali nije ipak ni on stvar dogmatički definirao. Ako dakle i ne bi bio formalan heretik, koji bi tu istinu nijekao, to ipak nije slobodno dvojiti, da je to nauk katoličke crkve, da se naime u misi sakramenat euharistije posvećuje samim riječima Gospodinovim, dosljedno da su one riječi forma euharistije. Treba jednostavno pročitati izvještaj evangjelista, kako je Gospodin posvetio euharistiju na zadnjoj večeri i ondje ju naredio, da bude pravi sakramenat, pa moraš priznati, da katolički nauk ima najjači biblički oslon. Što i kako pripovijedaju evangjeliste? Isus uzeo je kruh i vino, blagoslovio ga i dao učenicima govoreći: uzmite i jedite i pijte, ovo bo je tijelo moje i krv moja i ovo činite na moju uspomenu. Svatko će priznati, koji nije već unaprijed odlučio, da iz tog izvještaja svojevoljno izbije svoj vlastiti nauk, da se ono: „ovo činite — τοῦτο ποιεῖτε" — proteže na sve, što je Isus *činio* i *govorio*. Ako je pak tako, onda treba svatko, tko hoće da poslije Isusa pretvori kruh u njegovo tijelo, da ono isto i upravo onako radi i govori, kao što je to Isus radio i govorio. Isus je pak na zadnjoj večeri, kao što smo to ozgor iz evangj. izvještaja dokazali, kruh pretvorio u svoje tijelo riječima, koje je nad kruhom izgovorio: ovo je moje tijelo — samo tako i nikako drukčije može se i treba da se i poslije njega pretvara kruh u tijelo.

Tako je crkva shvatila onaj evangjeoski izvještaj i zato je uvijek vjerovala, da se kruh pretvara u tijelo Isusovo na riječi Gospodinove: Ovo je tijelo moje. Mogli bi zato navesti mnogo i uglednih svjedoka, ali buduć da ćemo nekoje morati spomenuti u slijedećoj točki, gdje ćemo govoriti o epiklesi grčke liturgije, da ne umaramo čitatelje suvišnim citatima, pozivamo se ovdje samo na jednoga i to klasičkoga — jer grčkoga — svjedoka, koji je i kod Grka u opće a napose za euharistiju velikog ugleda, radi čega i nosi u katoličkim školama častan naslov: doctor eucharistiae. Mislimo sv. Ivana Hrysostoma, koji u homiliji de proditione Judae n. 5. 6. ovako uči: „Illis manducantibus ac bibentibus . . . accipiens panem fregit et dixit ‚Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum'. Sciunt ii, qui initiati sunt illa quae *dicuntur* (vidi se kakvu važnost daje *riječima)* . . . Adest Christus, et nunc is qui mensam illam apparavit, hic ipse hanc nunc exornat, non enim homo est, qui facit ut proposita efficiantur corpus et sanguis Christi; sed ipse Christus qui pro nobis crucifixus est . . . „Hoc est corpus meum" inquit. *Hoc verbum transformat ea quae proposita sunt.* Ac quemadmodum vox illa „crescite et multiplicamini et replete terram" semel quidem prolata est, omni vero tempore naturae nostrae vim praebet ad filiorum procreationem; ita et vox haec, semel prolata, in Ecclesia ad unamquamque mensam, ab illo ad hodiernum usque tempus, et usque ad adventum ejus, sacrificium perfectum facit". Riječi te tako razgovjetno potvrgjuju nauk katoličke crkve, da se i sami trijezniji Grci na nje pozivaju, kad hoće, da svojim zemljacima dokažu istinitost nauka latinske crkve, koja pretvorbenu moć daje riječima Gospodnjim.

2. Protivnici, koji ne će da priznadu, da same riječi Gospodinove pretvaraju kruh u tijelo, nego da to čine i druge

riječi, koje se izgovaraju i prije i poslije njih, nalaze razlog i dokaz za svoje mišljenje u tom, što one riječi (počevši od: Qui pridie quam pateretur) nisu ništa drugo, nego historičko pripovijedanje nečega, što je negda bilo. Kako može — pitaju — puka pripovijetka iz davnih vremena imati moć, da nešto tvori i izvodi u sadašnjosti? Historički izvještaj da tvori sada sakramenat? Svatko će mjesto pripovijetke iščekivati riječi, koje kažu, da se u sadašnjosti nešto radi; mjesto riječi: Krist je rekao, ovo je moje tijelo, iščekuje se: ovo neka bude moje tijelo.

Dakako, ako se gleda samo na gramatički oblik govora, onda imaju protivnici pravo kad kažu, da narav sakramentalne forme zahtijeva, da se u samim riječima treba naglasiti, da one nešto u sadašnjosti tvore, a to ne biva, kad se riječima jednostavno pripovijeda, što je negda bilo. Ali ne smije se zaboraviti, da historički smisao nije jedini, koji se u riječima nalazi. Svećenik kad sv. misu služi, ne izgovara one riječi samo u historičkom smislu, on ne će da samo pripovijeda, nego on osim toga hoće (intentio) da pripovijedajući što je nekoč bilo, to isto i sada učini. Zgodan je pako pripovijedajući način govora za posvetu euharistije zato, jer se tako bolje i jasnije pokazuje, da je misa sa zadnjom večerom (i sa žrtvom na križu) u tijesnom savezu, pače istovetna stvar. Svećenik bo kad izgovara svete riječi, govori ih in persona ipsius Christi, zato ne veli: ovo je tijelo Kristovo, nego ovo je tijelo moje; ali svećenik u istinu nije sam Krist, nego je njegov službenik i namjesnik — vicarius Cristi, zato treba da svete riječi izgovara pripovijedajućim načinom: Krist je rekao ovo je tijelo moje. Svete pako riječi Kristove dobivaju tvornu moć u sadašnjosti od *nakane* svećenikove, po njoj riječi Gospodinove, koje su na zadnjoj večeri pretvorile kruh, što ga je Isus osvetio i sada posvećuju i pretvaraju onaj kruh što se na oltaru nalazi. I zato svećenik pod sv. misom ne bi konsekrirao kruh što je pred njim, da jednostavno samo pripovijeda, što je nekoč Isus učinio na posljednjoj večeri, a da pri tom nema nakane, da istim riječima i sada pretvori kruh na oltaru.

3. Epiklesa. Katolička crkva vjeruje i uči, kao što smo to već izložili, da se kruh i vino odmah na riječi Gospodinove pretvaraju u tijelo i krv. U liturgijama pak istočnima poslije onih svetih riječi slijedi molitva, kojom se zaziva Duh sveti — invocatio Spiritus Sancti, ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος ἁγίου — i moli, da se udostoji kruh i vino što je na oltaru, pretvoriti u tijelo i krv Isusovu. Primjera radi navest ćemo jedan takov formular iz starodrevne liturgije sv. Jakoba. „Pošalji, o Gospode, tvoga Duha Sv. na nas i na ove ovdje ležeće svete darove, da ih On sišavši, svetom, dobrom i slavnom svojom prisutnošću posveti i učini ovaj kruh tijelom tvoga Krista, i kalež dragocjenom krvju tvoga Krista, da svima, koji u njima udioničtvuju — ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν — bude na otpuštenje grijeha i na život vječni, na posvećenje duša i tjelesa, da donesu dobra djela — εἰς καρποφορίαν ἔργων ἀγαθῶν.“ U bitnosti slažu se s ovim formularom i ostale liturgije.

Ako uvažimo, da se u tim formularima, ako gledaš na same riječi, u istinu moli, da kruh istom postane tijelom, koje je po nauku i vjeri naše crkve već prisutno; ako se dalje uvaži, da neki grčki sv. oci naročito pripisuju pretvorbu utjecaju Duha svetoga i napokon ako se ima na umu, da riječi Gospodinove: ovo je moje tijelo, jednostavno pripovijedaju što je negda Isus učinio, to se ne treba čuditi, ako se je kao od sebe nametnula misao, da se kruh ne pretvara u tijelo odmah na Gospodnje riječi, nego da to biva istom poslije one molitve, kojom se zaziva Duh sv. i dosljedno, da je ona molitva istom ili sama za sebe, ili zajedno s riječima Gospodnjima forma sakramenta euharistije, t. j. da se istom na ono zazivanje Duha sv. pretvaraju kruh i vino u tijelo i krv Gospodinovu.

Pa i zbilja tako se je stalo u grčkoj crkvi misliti i učiti i zato su latinski oci, koji u svojoj liturgiji nemaju one molitve, na Florentinskom saboru, gdje se je radilo o sjedinjenju obiju crkava, pozvali grčke biskupe, da se o toj stvari izjave i otvoreno kažu, što njihova crkva o toj stvari vjeruje i uči. S početka su grčki saborski oci izjavili, da i oni vjeruju, da

se kruh pretvara u tijelo na Gospodinove riječi, a u epiklesi da se samo moli, da Duh sveti u *nama* učini kruh tijelom Kristovim, da ono *nama* bude na otpuštenje grijeha. Ali čini se, da im izjava nije išla od srca, jer su se kasnije odlučno opirali, da se dogmatičkim kanonom odredi, da se sakramentalni elementi pretvaraju na same Gospodinove riječi, i poticani najviše Markom Eugenikom nadb. efeškim stadoše dokazivati, da je za pretvorbu potrebna i epiklesa i to poradi toga, što one riječi Gospodinove jednostavno pripovijedaju, što je nekoč Isus učinio, pa zato da je potrebno, da se dodadu riječi, koje kažu, da se to isto i sada zbiva. Nije naša stvar, da pripovijedamo, kako se je raspravljalo o toj stvari na saboru, dosta je da izvjestimo o konačnom uspjehu. Hvala nastojanju i učenomu dokazivanju Bessariona, podrijetlom Grka ali kardinala rimske crkve, koji je svjedočanstvima najviše grčkih otaca, poimence sv. Hrysostoma, uvjerio svoje zemljake na saboru, da je njihova crkva uvijek vjerovala i učila, kao što i on vjeruje i uvijek će vjerovati, da same Gospodinove riječi pretvaraju kruh u tijelo Isusovo; njemu se, rekoh, ima zahvaliti, da se Grci složiše i izjaviše, da i oni vjeruju i uče, kao što su to vjerovali i učili i svi njihovi sveti oci, poimence sv. Hrysostom, da upravo svete riječi Gospodinove pretvaraju kruh u tijelo i vino u krv njegovu.[1] Povrativši se Grci kući sa sabora, brzo su promijenili svoje mišljenje, te su stali opet učiti, da za pretvorbu nisu dostatne same riječi Gospodnje, nego da one dobivaju istom od epiklese pretvorbenu moć. Od XVII. stoljeća to je općenit nauk grčke crkve.

Bilo bi suvišno, da ovdje ponovno dokazujemo, što smo već ozgor učinili, da se je u kršćanskoj crkvi uvijek vjerovalo, da kao što je Gospodin sam na zadnjoj večeri svetim svojim riječima pretvorio kruh i vino u svoje tijelo i krv, tako da i njegovi namjesnici svećenici u sv. misi istim riječima to isto čine. Navest ćemo ipak i ovdje nekoliko dokaza, koji potvrgjuju, da se je tako u vasionskoj crkvi vjerovalo i učilo.

---

[1] Sr. Migne P. G. l. 161. p. 490.

Da same svete riječi: ovo je moje tijelo, pretvaraju sakramentalne elemente bez epiklese, najjači je dokaz u apostolskoj predaji u tom, što se one svete riječi nalaze u svim liturgijama i zapadnim i istočnim, a epiklese *poslije* svetih riječi nema u nijednoj zapadnoj liturgiji. Iz samih pak istočnih liturgija nije teško dokazati, da je istočna crkva isto tako kao i zapadna vjerovala, da je Isus prisutan u euharistiji odmah poslije riječi: ovo je moje tijelo, već prije nego se zazvao Duh sv., da sidje i posveti kruh i vino. U grčkoj crkvi svećenik glasno izgovara riječi: ovo je moje tijelo, ovo je moja krv i odmah se euharistiji klanja. Po liturgiji sv. Hrysostoma, odmah kako je svećenik izgovorio svete riječi stupa djakon bliže k svećeniku i oba se pred žrtvenikom klanjaju i mole: Gospode smiluj se meni grješniku; puk pako, kad je svećenik izgovorio svete riječi, odgovara: Amen t. j. tako je, kao što kažeš, zbilja ti darovi su tijelo i krv Krista, tako vjerujemo, tako ispovijedamo. Dakle i istočna crkva vjeruje, da molitve, koje slijede iza konsekracije, nisu bitne za pretvorbu, inače ne bi se smjeli odmah poslije sv. riječi klanjati euharistiji.

Ali ako je Isus prisutan odmah na svete riječi, zašto se onda još poslije u epiklesi moli Duh sveti, da kruh učini tijelom Kristovim? Što znači i kakvi je smisao epiklese? To je pitanje već zato važno i vrijedno je da se potrudimo, da na nj izvjesno odgovorimo, jer se epiklesa nalazi već u najstarijim istočnim liturgijama, još u doba, kad se o raskolu ni sanjalo nije, radi čega nije latinska crkva nikada od Grka ni tražila, da epiklesu ispuste iz svoje liturgije. Da budemo u odgovoru na gornje pitanje čim nepristraniji i da nam se s protivne strane ne može spočitnuti strančarsko umovanje, pozvat ćemo njihovog čovjeka, neka im on odgovori.

Grk Bessario, kardinal rimske crkve, izdao je djelo u kojem raspravlja o formi euharistije, pa naročito kaže, da želi poglavito tri stvari razjasniti: 1. Da nije prisutno tijelo i krv Isusova na druge riječi, nego na riječi Gospodinove: ovo je tijelo moje — ovo je krv moja. 2. Da to isto i oni uče i vjeruju, napokon: 3. Da neke istumači razloge, za koje se

čini, da su protivni tome nauku. U tom trećem dijelu svoje rasprave Bessario dokazuje, da se molitve, koje grčki svećenik moli poslije riječi: ovo je tijelo moje, ovo je krv moja, ne mole zato, da se konsekrira sakramenat tijela i krvi Gospodnje, nego poradi drugih uzroka; a ti su, barem poglaviti, ovi:

a) U epiklesi se moli, da Duh sv. učini, da pravovjerni puk postane mystičko tijelo i krv Kristova, da se tako kao uda njegovog tijela s njim združe i imadu život vječni.

b) Da se puku pokaže, da su sva vanjska Božja djela zajednička presv. Trojstvu. Kao što je naime odredbom Oca i voljom Duha svetoga, jedan od Trojice, Sin naime, tijelo uzeo, isto tako i ovo oltarsko tijelo stvara Trojstvo, a Duh sveti svemogućtvom svojim pretvara supstanciju u supstanciju t. j. kruh u tijelo. Da se to puku pred oči stavi, treba da se kod posvedbe ovog sakramenta naročito spomene (zazove) Duh sveti.

c) Svećenik zadubljen u oltarsko otajstvo, snebiva se u čudu nad tolikom ljubavi Božjom, zato goreći od ljubavi i svete želje i bojeći se, rek bi, da ne će polučiti onoga za čim žudi, da si uspjeh osigura, iznovice moli, moleći pako ne zaboravlja, da je već polučio što traži, ali od nezasitne ljubavi opet i opet moli.[1] To će reći: otajstvo presv. tijela i krvi Gospodnje dubokog je znamenovanja i tako obiluje spasonosnim učinima, da ih svećenik ne može na jedanput nikakvim riječima i izrazima izreći. Zato on, ono što se je u jednom času zbilo i svršilo, budući da ne može poradi slabosti i nedostatka govora ljudskoga na dušak izreći, na dijelove rek bi rastavlja i jedno za drugim, malo po malo izgovara, da tako donekle barem sve ono naglasi, što se je u čas pretvorbe na oltaru obavilo. S ovim tumačenjem slaže se i ona svečana izjava, što ju Grci na nagovor Eugena IV. dadoše u 25. sjednici sab. Florentinskog: „Fateri nos dicimus, per haec verba: Hoc est corpus meum, transsubstantiari sacrum panem et fieri corpus Christi, sed postea, quemadmodum et vos dicitis „Jube haec perferri per

[1] Migne P. G. t. 161. p. 499.

manus s. Angeli tui in sublime altare tuum", ita nos quoque oramus dicentes: Ut Spiritus s. descendat super nos, et efficiat in nobis panem hunc pretiosum corpus Christi sui, transmutetque ipsa dona Spiritus s. sui, ut fiat communicantibus in purgationem animae, in remissionem animae, in remissionem peccatorum, et non fiant in judicium aut condemnationem nostram". A poslije toga kažu: „De mysteriis autem fatemur, ea consecrari per Domini voces, licet nos postea invocando dicamus: Fiat corpus et sanguis Christi".[1] Otale se razabire, da su na saboru Florentinskom govornici grčke crkve riječima jasnim i izvjesnim potvrdili, da i oni kao i mi vjerujemo, da se euharistia posvećuje, odnosno da se kruh pretvara u tijelo Kristovo odmah na riječi Gospodinove: ovo je tijelo moje i da zato nije potrebna ona molitva, što iza njih slijedi, u kojoj se Duh sv. samo moli, da u *nama* proizvede spasonosne učine sakramenta presv. tijela i krvi Gospodnje.

Ne treba da nas smetaju pojedine izjave sv. otaca, koji uče, da se kruh pretvara na otajstvene *molitve* — preces mysticae. Sv. oci, koji posvećujuću moć pripisuju otajstvenim molitvama, ili misle u opće na cijeli dio mise — kanon — koji u savezu stoji sa sv. tajnama, a ne će da tim kažu, da su sve molitve kanona bitni dio pretvorbe; ili pako zovu upravo Gospodinove riječi: molitve — preces mysticae. Svete riječi: ovo je tijelo moje i same za sebe uzete, mogu se takogjer zvati molitva, jer kad ih svećenik u svoje ime kao službenik Kristov izgovara, one su u istinu u njegovim ustima prava molitva.[2]

[1] Apud Labbe t. 13. p. 491. Sr. Mansi Coll. conc. t. 31. p. 1045. sqq.

[2] O epiklesi sr. Bellarmin, De sacr. euch. IV. 12—15; Tournely, De sacr. euch. art. 8; Kössing, Liturg. Erkl. der heil. Messe 3. Aufl. pag. 123.; Bickell, Messe und Pascha, Mainz 1872.; J. Th. Franz, Die euch. Wandlung und die Epiklese der griech. und orient. Liturg. Würzburg, 1880. I. 37. (primjerke raznih formula epiklese vidi kod istoga II. 177., razna tumačenja i amo se odnoseću literaturu kod istoga II. 194.) O epiklesi opširno piše Dr. Marković: Evharistia osobitim obzirom na Epiklesu.

Treba još da kažemo, što je u svetim riječima bitno, dosljedno što je neophodno potrebno za pretvorbu. Svete riječi kako se upotrebljavaju u latinsko-rimskoj liturgiji, donekle se, kao što je poznato, razlikuju od evangjeoskih izvještaja, ali one su vrlo stare, te je sva prilika, da potječu iz apostolskog doba. Za pretvorbu kruha potrebne su riječi: ovo je tijelo moje. U evangjelju nema riječi: enim — bo, to je u našoj liturgiji dodano, da se bolje svete riječi svežu sa samim povjesničkim izvještajem; izostavljene su pak u našoj liturgiji riječi (Mat. Mark. i Pavao): quod pro vobis traditur, odnosno frangitur. Za pretvorbu kaleža misle bogoslovi, da su potrebne samo riječi: hic est calix sanguinis mei, ili mjesto toga hic est sanguis meus. Naša liturgija ovdje dodaje: novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Budući da su ovi dodatci vrlo stari, jer im nitko ne zna za početak, pa mogu dolaziti od samog utemeljitelja rimske crkve sv. Petra, zato neki Thomiste misle, da su i oni dodatci potrebni za pretvorbu kaleža. U praksi dakako treba da se drži onoga, što je sigurnije.

6. članak.

Službenik sakramenta euharistije.

§. 48.

Samo svećenik može valjano posvetiti euharistiju, on ju redovito i dijeli, ali ju iznimno smiju dijeliti i djakoni.

1. Budući da se u euharistiji razlikuje posvedba od dijeljenja, zato treba da se kod ovog sakramenta razlikuje službenik, koji ju posvećuje (minister confectionis), i službenik koji ju dijeli (minister administrationis). Ovaj potonji jer samo dijeli već od prije gotov sakramenat, naravno ništa ne utječe u valjanost sakramenta, zato nauk katoličke crkve o *djelitelju* nema dogmatičke znamenitosti, to je stvar disciplinarna, pa nas ona samo toliko ovdje zanima, koliko je i to vrijedno znati, kakvi je u tome nekoč vladao običaj u crkvi, a kakvi

je sada. Nasuprot nauk o službeniku posvetitelju zamašne je dogmatičke vrijednosti, jer je u uskom savezu s katoličkom naukom o svećeništvu kat. crkve. U tom se pitanju razilaze od katoličke nauke sve krivovjerske sljedbe, koje ne priznaju, da je Isus Krist u svojoj crkvi osnovao i naredio posebno svećeništvo, koje dosljedno tome uče, da svaki pravovjernik može valjano euharistiju posvetiti. Katolička pak crkva vjeruje, da je Isus Krist euharistiju tako naredio, da je ona zajedno i sakramenat i žrtva i dosljedno, da se ona može valjano posvetiti, samo kad se prinosi žrtva novoga zavjeta, sv. misa. Otale slijedi, da euharistiju mogu valjano posvetiti samo oni, koji mogu valjano žrtvu prinositi. To su pako samo svećenici — biskupi i presbyteri. Budući da ćemo o tom opširnije morati govoriti kod sv. mise, dosta će ovdje biti, da samo s nekoliko riječi dokažemo iz oba vrela svrhunaravske objave, da samo svećenici mogu sakramenat euharistije valjano posvetiti.

Crkva je u raznim zgodama svečano izjavila, da samo valjano regjeni svećenici mogu euharistiju posvetiti. Lateranski sabor IV. a. 1. uči: „Et hoc utique Sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus“.

Biblički dokaz za ovu istinu imamo u evangjeoskom izvještaju, gdje se pripovijeda, kako je Gospodin naredio sakramenat euharistije. Ondje se čita, da je Isus apostolimo dao vlast isto ono raditi, što je on na zadnjoj večeri učinio. Isus je posvetio kruh i vino pretvorivši ih u svoje tijelo i krv; to isto dakle i apostoli i njihovi u svećeništvu nasljednici mogu raditi. Nasljednici pak apostola, na koje je prešla njihova vlast jesu: u prvom redu biskupi, onda svećenici, a napokon donekle i djakoni. Sv. pismo ne kaže izrijekom, na koga je upravo prešla od apostola vlast posvećivati euharistiju, ali se to dade odanle neizravno izvesti. Djakoni sigurno nisu dobili te vlasti, jer se iz Dj. Ap. 6. razabire, da su oni regjeni samo za pomoćnike apostola i za službu oko stola i za niže neke službe u crkvi. Isto se tako ne da iz sv. pisma izravno doka-

zati, je li ona vlast od apostola prešla možda samo na najviše svećenike (biskupe), ili i na svećenike drugog stepena (presbytere). Ali buduć da ni u samom sakramentu nema nikakvog uzroka, a ni u sv. pismu ničim se ne odaje, da bi posveta euharistije bila povlast samih apostola, slobodno je otale, barem velikom vjerojatnošću, zaključiti, da su i presbyteri ovlašteni za posvedbu euharistije. To potvrgjuje donekle i sv. pismo, kad pripovijeda, da su se već u apostolsko doba u kršćanskim općinama pravovjernici skûpljali i u otsuću apostola na euharističke tajne. Nije pak vjerojatno, da su pojedine kršćanske općine odmah u početku imale uz apostole svoje stalne biskupe. Više se ne može dokazati iz sv. pisma. Da je pako naše dokazivanje istinito, sigurno potvrgjuje apostolska predaja.

2. Da dokažemo, da je crkva od početka vjerovala, da samo svećenici mogu valjano posvećivati euharistiju, dosta je da spomenemo neke činjenice iz običaja starodrevne kršćanske crkve. U staro doba, već u prvom stoljeću, pustinjaci su sa sobom nosili euharistiju u pustinju, da se ondje od vremena do vremena krijepe tom nebeskom hranom; za vrijeme progona a i inače su običavali pravovjernici nositi ju k svojim kućama; onima koji nisu mogli prisustvovati svetim tajnama i bolesnicima su djakoni nosili posvećeni kruh, i kod kuće ih pričešćivali; kršćanima u tamnicama takogjer su nosili svećenici i djakoni euharistiju kriomice, često i uz pogibelj života, ili su svećenici u tamnicama obavljali svete tajne, da ohrabre svete mučenike u zadnjoj njihovoj borbi. To sve pak ne bi bilo potrebno, da su mogli i lajci euharistiju posvećivati. Da pak toga prava nemaju djakoni potvrgjuje obred regjenja. U svim liturgijama i istočne i zapadne crkve samo se svećenicima daje vlast posvećivati euharistiju. U regjenju djakona nigdje se ta vlast ne spominje. Na saboru Nicejskom I. zabranjuje se, da djakoni pričešćuju svećenike a opravdava se ta zabrana time, da nije ni u redu a ni običajno, da oni koji nemaju vlasti žrtvovati, daju euharistiju onima koji prinose žrtvu. (can. 18.) Tko želi čuti i izvjesnih svjedočanstva eno mu S. Justina mučenika (ap. 1. n. 65.) koji piše, da samo onaj „qui fratribus *praeest*“ t. j. biskup ili presbyter, euharistiju posvećuje, koju onda djakoni dijele prisutnima i nose otsutnima. I Tertulijan svjedoči (de Cor. mil. c. 3.), da se euharistia prima zorom i to ne iz ruke drugoga nego „ex manu *praesidentium*“ t. j. biskupa ili presbytera. A sv. Epiphanij izrijekom kaže, da djakoni u službi sakramenata nemaju drugoga prava, nego da samo služe onima koji sakramente posvećuju. (haer. 79.)

3. Budući da je euharistia i izvan porabe gotov sakramenat, zato ju svatko može *valjano* dijeliti, dosljedno i svaki sam sebe može valjano pričestiti, u čem se takogjer euharistia razlikuje od ostalih sakramenata, u kojima je to nemoguće, jer narav onih sakramenata traži, da se razlikuje službenik od primalca. Kako se razabire iz naravi euharistije, djelitelj ne utječe u valjanost sakramenta, jer je sakramenat već prije dijeljenja gotov. Zato je pitanje: tko da dijeli euharistiju, stvar crkvene discipline, a za nju su mjerodavne vanjske okolnosti. U tom pogledu nije u crkvi uvijek bio isti običaj, nego se mijenjao, kako su to već vanjske okolnosti zahtijevale.

Sasvim je u redu, da euharistiju redovito dijeli onaj isti službenik, koji ju i posvećuje, dakle svećenik. Isus je na zadnjoj večeri apostolima dao vlast ne samo posvećivati, nego i dijeliti euharistiju. Kad apostoli nisu dospijevali, da sami toj potrebi zadovolje, uzeli su si djakone, da služe kod stola i žrtvenika. Već su u prvim kršćanskim općinama djakoni dijelili u crkvi pričest vjernicima i to tako, da je kalež išao od ruke do ruke, a posvećeni kruh metali su muškarcima na golu ruku, dočim su ga žene primale rukom pokrivenom bijelim rupcem, te su se onda vjernici sami pričešćivali. Isto su tako djakoni nosili pričest otsutnima, bolesnicima, uznicima. Čuli smo već da su za vrijeme progona vjernici, a i inače pustinjaci, nosili sobom pričest i prema potrebi se sami pričešćivali. Tako je bilo nekad. Po novijoj praksi smiju pričest redovito dijeliti samo svećenici; djakoni po starom već rimskom obredu smiju to činiti, samo ako nema svećenika i ako imaju od njih zato dozvolu. Strogo je pako zabranjeno i lajcima i svećenicima izvan sv. mise, da se sami pričešćuju.

7. članak.

Primalac sakramenta euharistije.

§. 49.

Tko može valjano primiti sakramenat euharistije? a tko ju prima dostojno?

1. Ovdje vrijedi u opće sve ono što je rečeno u općenitom dijelu o primalcu sakramenata, imajući dakako na umu, da se euharistia razlikuje od ostalih sakramenata time, što je ona gotov sakramenat već prije nego se prima. Zato kad se govori o *valjanom* primanju euharistije, razumijeva se primanje, koje tvori u primalcu svrhunaravske duhovne učine. Kad tko euharistiju tako primi, da dobije sakramentalnu milost, za toga bogoslovi kažu, da ju je primio *sakramentalno*, za razliku od *materijalnog* primanja, kad se naime samo posvećene prilike euharistije primaju bez ikakvih svrhunaravskih učina.

Sakramentalno primiti može euharistiju dakako samo čovjek, jer sakramenti su u opće naregjeni za ljude; mora da je kršten, jer se bez krsta ne može nijedan sakramenat valjano primiti, on bo je vrata na koja se unilazi u Isusovu crkvu, za koju su naregjeni sakramenti; treba da je na životu, jer sakramenti su samo za vojujuću crkvu potrebni, zato je crkva osudila kao zloporabu i presudu običaj, koji se je bio u davnini u nekim krajevima stao uvlačiti, da su pokojnicima metali u usta posvećene prilike. Treba napokon, da je čovjek prikladan da jede prilike kruha i pije prilike vina, to bo traži narav ovog sakramenta, koji je naregjen na način jela i pića. Zato teški bolesnici, koji ne mogu više progutati posvećenih prilika, ne mogu se valjano (sakramentalno) pričestiti. To je sigurno. Ali kad se dalje pita, da li svaki kršteni čovjek može valjano primiti sakramenat euharistije, ne ide više tako gladko.

Za valjanost sakramenata traži se u opće, da primalac ima nakanu primiti sakramenat. Samo u stanovitim slučajevima dosta je, ako se barem može razborito misliti, da bi ju primalac

zbilja imao, kad bi ju mogao pobuditi (int. interpretativa), na primjer kod teških bolesnika koji leže u bezsvjestici. Bogoslovi oslanjajući se na to općenito pravilo uče, da i primalac euharistije mora imati barem nekakvu nakanu. Zato se skoro svi bogoslovi u tom slažu, da ne bi odrasli kršćanin primio valjano (sakramentalno) euharistiju, kad bi slučajno pojeo konsekrirani kruh, a ne bi imao nikakve nakane primiti sakramenat. A kako je s djecom, koja još nisu došla do svijesti? Mogu li ona valjano primiti euharistiju? Mogu li se sakramentalno pričestiti i oni koji su ravni djeci — od poroda lugjaci? Tu se razilaze bogoslovi. Danas se je ipak većina odlučila za jesno mnijenje, Perrone ga pače zove danas u crkvi sigurnim. Ali i danas još ima na glasu učenjaka, koji su protivnog mnijenja n. pr. Oswald (l. c. p. 496 sq.) Manjina se poziva na općenito pravilo, da primalac naime mora imati nekakovu barem nakanu, a djeca ne mogu imati nikakve, teško je pak razumjeti, kako bi mogli roditelji ili crkva nakanu u djeci naknaditi. Milost posvećujuća može se, istina, umnožati, ali kako da to bude bez sudjelovanja primalca, ex opere operato, ne da se shvatiti. Istina, dijete se može valjano krstiti, krizmati i može valjano sv. red primiti, ali ne treba zaboraviti, da ti sakramenti bilježe dušu neizbrisivim biljegom, koji s početka u djetetu kao drijema, te stane djelovati, čim dijete dodje do svijesti. Euharistia pak ne bilježi dušu neizbrisivim biljegom, pa zato kao što svi bogoslovi priznaju, da posljednje pomazanje, odriješenje u sakramentu pokore i sakramenat ženidbe kod djece ne mogu imati nikakva smisla ni učina, isto tako to treba priznati i za euharistiju.

Ipak se priključujemo većini, jer nas nisu mogli razlozi manjine osvjedočiti, da je istina na njihovoj strani. Evo zašto. Kažu protivnici, da ne mogu pojmiti, kako da se umnoži milost posvećujuća u djeci ex opere operato bez sudjelovanja primalca. Ali mi ne možemo ni shvatiti, kako je *počeo* u djeci bez njihovog sudjelovanja u krstu svrhunaravski život duše. Ako su djeca prije, nego su došla do svijesti, prikladna da počmu živjeti svrhunaravskim životom, zašto da ne budu prikladna, da se u njima bez njihovog sudjelovanja ojača i umnoži svrhunaravski život? Ako se mogu

djeca ex opere operato u krstu preporoditi na svrhunaravski život, zašto da se ne mogu ex opere operato nahraniti svrhunaravskom hranom? Ovdje je poteškoća manja, jer se svrhunaravski život ovdje hrani već gotovim sakramentom, dočim se preporagjaju sakramentom, koji se na njima istom ima obaviti. Ako su roditelji kao naravski zastupnici mogli u djeci naknaditi nakanu kod krsta, zašto da to ne mogu i kod euharistije? I analogia nama govori u prilog. Dijete od prvog dana može primati naravsku hranu, euharistia je pak naregjena na način hrane i tvori u duši slične učine onima, koje naravska hrana tvori u tijelu. Zašto da se ne bi smjelo otale zaključiti, da dijete može isto tako od prvog dana primati u duši učine euharistije te svrhunaravske hrane? Primjeri posljednje pomasti, pokore i ženidbe, na koje se protivnici pozivaju, ništa ne dokazuju. Ovi bo sakramenti po svojoj *naravi i odregjenju* mogu imati smisla samo kod odraslih i dosljedno samo u njima mogu tvoriti svoje učine. Posljednja pomast naregjena je da oprašta grijehe, (et si in peccatis est, remittentur eis) i da krijepi dušu proti napastim i tješi ju, da ne izgubi strpljivost i pouzdanje u Boga. Ti pako učini mogu se izvesti samo u primalcu, koji je već došao do svijesti. Isto tako sakramenat pokore po naravi svojoj uzima, da su u primalcu grijesi; pokajanje, ispovijed, odluka ne griješiti više djela su, koja samo odrasli mogu izvršiti; pa buduć da su ona djela zajedno materia sakramenta pokore, zato se sakramenat i ne može nikako obaviti nego samo kod odraslih. Ženidba napokon sklapa se megjusobnom privolom; megjusobni bo ugovor uzdignut je u kršćanstvu na dostojanstvo sakramenta. Euharistia pak ni po naravi svojoj, ni po svojem odregjenju ne uzima i ne traži, da primalac bude odrasao čovjek, nego nasuprot ona uzima samo, da je primalac živ (svrhun. životom); kao takav on je već sposoban da primi svrhunaravsku hranu. — Konačno pristajemo uz većinu i poradi vanjskih razloga.

Kao što je poznato u davnini se je u crkvi redovito pričest davala djeci odmah poslije krsta (obično i potvrda), a i danas se još daje u istočnoj crkvi. Običaj taj bijaše općenit. Zar da

je cijela crkva kroz tri, četiri stoljeća bez prave sakramentalne svrhe, dakle uzalud dijelila sakramenat? Dijeliti sakramenat, gdje se ne može polučiti njegova prava svrha, znači igrati se njime — exponere frustrationi — tehnički je izraz; ako se to hotice i znatice čini, onda je to svetogrdje. Zar da crkvu optužimo, da je kroz više stoljeća igrala se najsvetijim sakramentom i tako teško griješila? Od toga zaziru i bogoslovi s protivne strane, a i moraju da zaziru, jer sabor Trientski govoreći o onom običaju stare crkve, uzima sv. oce u zaštitu i kaže, da su oni za svoju praksu imali dobre razloge. Kad pak bogoslovi manjine u te dobre razloge broje: da se je pričešću djece pobugjivala vjera i pobožnost u onim odraslima, koji su sv. obredu prisustvovali, da se je tim običajem ispovijedalo, da su i djeca uda živog tijela Gospodnjega, očevidno je, da tim premalo kažu. Svi bo ti učini su izvan primalca, te ne opravdavaju nimalo onoga običaja, jer su se oni mogli i drugim načinom polučiti, a nije trebalo sakramenat uzalud dijeliti. Oni bogoslovi to i sami uvigjaju, pa napokon priznaju, da i kod pričesti djece ne izostaju svi svrhunaravski učini. Sad su tu, gdje se možemo s njima složiti i sporazumjeti. Rado bo priznajemo, da sakramenti ne tvore u svim primalcima jednake učine, nego u jednom veće u drugom manje, mjerom koja zavisi i od početnika milosti i od *spremnosti* primalca — secundum mensuram quam Spiritus Sanctus singulis partitur et secundum propriam cujusvis dispositionem, kaže sabor Trientski za sve sakramente u opće. Ali se čini, barem kod Oswalda (l. c.), da je ono priznao samo od nevolje, jer odmah iza toga umuje tako, da se vidi, da megju one: više svrhunaravske učine, ne broji umnožanje milosti posvećujuće, pače da to naročito izuzima, jer isporegjuje one: više svrhunaravske učine s učinima, koje tvori u djetetu i škropljenje blagoslovljenom vodom. Ako je to mnijenje i ostalih bogoslova manjine, onda dakako da ne možemo ni uz tu koncesiju uz nje pristati, pa ostajemo kod onoga što smo prije rekli, da i djeca prije nego dogju do svijesti, mogu dijelnici postati svih svrhunaravskih učina euharistije.

*

2. Uvjeti za dostojno primanje euharistije. Ovdje ćemo malo moći kazati, što ne bi bilo već od prije poznato. U ostalom kako se mora čovjek pripraviti, da dostojno primi euharistiju, opširnije uči moralno bogoslovlje i to je zadaća prije asketike nego dogmatike. U čemu stoji priprava za ovaj sakramenat, uči naročito apostol Pavao: „Ali čovjek da ispituje sebe, pa onda od hljeba da jede i od čaše da pije“ (1. Kor. 11. 28.). „Jer kad bismo sebe rasugjivali, ne bismo osugjeni bili“ (l. c. 31.). Treba dakle da čovjek ispituje svoju savijest i kako ju je našao, neka onda sudi, ili da mora otstupiti od stola Gospodnjega, ako je pronašao, da je poradi grijeha nevrijedan, da blaguje tijelo Isusovo i pije njegovu krv, ili pako da treba skrušenom pokorom izbrisati grijehe, da tako postane vrijedan tijela i krvi Gospodnje. Neka se za tim sjeti čovjek, da je oltarno otajstvo naregjeno u oči gorke muke i smrti Gospodinove, neka se sjeti, da nam je Spasitelj naš u oči smrti svoje htio ostaviti dostojan zalog i jamstvo u tom otajstvu svoje prevelike ljubavi, iz koje je na zadnjoj večeri sebe prikazao ocu svomu nebeskomu nekrvnim načinom, kao što se je malo iza toga na križu žrtvovao krvavim načinom. Uspomena na njegovu smrt, koju je podnio iz ljubavi prema nam, mora da i u nama probudi ljubav prama njemu. To je najbolja priprava za pričest po riječima apostola: „Jer kadgod jedete ovaj hljeb i čašu ovu pijete, smrt Gospodnju obznanjujete, dokle ne dogje“. (1. Kor. 11. 26.) Kamo vodi luteranski sustav opravdanja, da naime sama vjera čovjeka opravdava, najbolje se vidi iz Luterove izreke: Optima dispositio est, qua pessime es dispositus. To je pravilo nečuveno u kršćanskoj davnini. Crkveni oci sasvim drukčije misle i sude. Poznato je, kako je crkva brižno pazila, da nitko nevrijedan ne stupi k stolu Gospodnjemu, da je otpadnicima i poslije povratka u crkvu uskraćivala na dugo vrijeme pričest, to isto je činila i velikim skrušenim grješnicima, koji su morali često po više godina javnu pokoru činiti, dok ih je pripustila k euharistiji; nekim pače grješnicima uskraćivala se i na samrtnoj postelji. Zato je crkva dogmatičkim kanonom osudila naopako mišljenje Luterana: „Si quis dixerit solam fidem esse sufficientem praeparationem ad summendum Eucharistiae sacramentum, anathema sit“. (sess. 13. can. 9.) Da se dostojno primi sv. pričest treba, da je čovjek u stanju posvećujuće milosti. To vrijedi za sve sakramente živih. Budući pako da je euharistia najsvetiji sakramenat, zato je crkva htjela, da se stanje milosti u primalcu posve osigura, i stoga je naredila naročito za euharistiju, da se primalac, ako je u smrtnom grijehu, samo ako ikako može, ispovjedi: „ . . . ut nullus peccati mortalis sibi conscius, quamtumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accédere debeat. (sess. 13. cap. 7.) Ako je dakle i slobodno (ali nije shodno) ostale sakramente živih primiti bez ispovijedi, ako smo se samo prije savršeno za grijehe (teške) pokajali, i imamo volju ispovjediti se, to crkva naročito zapovijeda, da se pričest u smrtnom grijehu ne smije primiti bez sakramentalne ispovijedi, ako ikako možemo doći do ispovjednika. Jedino ako nema ispovjednika, a pričest se ne može odgoditi, slobodno je i samim savršenim pokajanjem stupiti k stolu Gospodnjemu. Danas se u praksi pričest i pokora zajedno primaju, te se smatraju kao nerazdruživi sakramenti. Za lake grijehe nije naregjena ispovijed, ali ju dakako askete preporučuju, jer svakako čovjeka bolje pripravlja na sv. pričest, a od veće ili manje priprave takogjer zavisi mjera milosti, koja se u sakramentu prima.

Ne treba ipak stvar pretjeravati i od čovjeka više tražiti nego što može učiniti. Crkva je (Aleksander VIII.) osudila licumjernu strogost Jansenista i censurom udarila njihovu izreku: Similiter arcendi sunt a communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.

Sakramenat euharistije može se više puta primiti. To slijedi iz naravi hrane. Kako se često ima primati, neka odgovaraju moraliste. Oni u opće preporučuju čim češću pričest. S početka su se kršćani svaki dan pričešćivali, kasnije je sve više slabila njihova revnost, dok nije crkva u 13. stoljeću morala naredbenim putem, ali dogmatičkom izvjesnošću odrediti, da treba da se svaki kršćanin barem jedanput u godini i to

o Uskrsu pričesti. Naredbu je tu ponovio sabor Trientski i danas još u potpunom opsegu vrijedi za cijelu crkvu.

Treba da se i tijelom dostojno pripravimo za toli sveti sakramenat. Spomenut ćemo samo to, da je crkva naredila, da se pričest smije samo na tašte primati. Izuzimaju se bolesnici, koji ju primaju kao popudbinu. Naredba je ta vrlo stara. Spominje ju već sv. Augustin, koji ju pripisuje apostolima, koji da su naredili: Placuit Spiritui Sancto ut in os Christiani prius corpus Domini quam caeteri sibi intraret.[1] Ako i nije jejunium ecclesiasticum za euharistiju naregjen na zadnjoj večeri, kad je ustanovljen sakramenat, i premda nisu ni prvi kršćani u apostolsko doba na tašte primali pričest, to će ipak svatko priznati, da je crkvena zapovijed shodna, mudra i zato opravdana.

§. 50.

Je li sakramenat euharistije potreban za spasenje?

1. Euharistia nije nikomu potrebna kao sredstvo za spasenje. Ona bo nije potrebna niti da se dobije prva milost, niti da se sačuva milost. Prva milost (posvećujuća) dobiva se u sakramentu krsta, ili ako se je izgubila, dobiva se opet u sakramentu pokore. Dostojna pričest uvijek uzima, da čovjek već ima posvećujuću milost. Svatko pak tko je u stanju milosti, može se spasiti. Ali ona nije ni potrebna, da se milost sačuva. Kod djece je to očevidno, ona ne mogu sagriješiti, dosljedno ne mogu ni izgubiti milosti. Zato nitko nije nikada dvojio, da se djeca, ako umru odmah poslije krsta, ako i nisu primila euharistije, spasavaju. Doduše u staro doba su se i djeca odmah poslije krsta pričešćivala, ali u slučaju kad su djecu u smrtnoj pogibelji krstili lajci, pa su odmah iza toga umrla bez euharistije, crkva je vjerovala i učila, da su se spasila. Crkva je uvijek učila, da poslije krsta nema ničesa u čovjeku, što bi mu priječilo unići u

[1] Sr. Oswald l. c. p. 501. Za tu apostolsku odluku neka Oswald sâm odgovara, jer ne spominje niti gdje to sv. Augustin kaže, niti gdje su to apostoli naredili.

vječno blaženstvo, pa zato sabor Trientski govoreći o običaju drevne crkve, koja je i djeci davala euharistiju, naročito veli, da stari nisu to činili što su vjerovali, da je euharistia potrebna za spasenje, nego iz drugih dobrih razloga. Vjeru crkve potvrgjuje već sama činjenica, što je kasnije pričest djece ukinuta i strogo zabranjena, čega crkva ne bi nikako učinila, da je vjerovala u potrebu euharistije za spasenje. To isto potvrgjuje običaj drevne crkve, koja je u stanovitim slučajevima teškim grješnicima, ako su se i skrušili, uskraćivala pričest i na smrtnoj postelji. Kako bi crkva mogla opravdati svoju strogost, da je vjerovala, da je euharistia neophodno potrebna za spasenje? Crkva štuje mnoge katehumene kao mučenike, a članak je vjere, da se može krstom želje i krstom krvi spasiti. Iz spomenutih razloga razabire se, da se mogu svi, i djeca i odrasli, spasiti i bez sakramenta euharistije i zato se mora kazati, da euharistia nije nikomu kao sredstvo neophodno potrebna za spasenje. Ali crkva je to samo za djecu kao formalni dogmat proglasila, za odrasle se pako to izvodi iz ozgor spomenutih razloga kao stvar sigurna. Sabor Trient. sess. 21. 4.: „Parvulos usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem; siquidem per Baptismi lavacrum regenerati, et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt. Neque ideo tamen dammanda est antiquitas, si eum morem aliquando in quibusdam locis servavit; ut enim ss. illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt; ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse, sine controversia credendum est"; a u odnosnom kan. 4.: „Si quis dixerit, parvulis antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse eucharistiae communionem, anathema sit".[1]

[1] Leo XIII. osudio je 7. mart. 1888. 31. proposiciju Rosmini-evu koja ovako glasi: „Quoniam qui non manducat carnem filii hominis, et bibit ejus sanguinem non habet vitam in se (Joan. 6. 54.) et nihilominus qui moriuntur cum Baptismate aquae, sanguinis aut desiderii certo consequuntur vitam aeternam; dicendum est his, qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi, subministrari hunc coe-

2. Odrasli su ipak dužni pričešćivati se, i to a) jer tako Bog zapovijeda; b) jer to i crkva naregjuje; i c) jer to iziskuje narav ovog sakramenta. Gospodin kod Iv. 6—54. izrijekom zapovijeda, da se blaguje njegovo tijelo i pije krv, jer inače nije moguće imati života. Sv. Thoma vidi zapovijed Božju u Gospodinovim riječima: ovo činite na moju uspomenu. Što je Gospodin učinio na zadnjoj večeri, treba da čine i apostoli i njihovi nasljednici: posvećuju euharistiju i dijele ju drugima. I sabor Trient. iz spomenutih riječi dokazuje, da je čovjek dužan primati pričest, da tako po želji Gospodinovoj navješćuje njegovu smrt, sve dok opet ne dodje iznova na svijet, da mu sudi. Svaki je dakle kršćanin strogo dužan da se pričešćuje. Ali kada i koliko puta? To ne kaže zapovijed Božja, jer u naravi je svake pozitivne zapovijedi, da sveudilj doduše vrijedi, ali ne veže uvijek i u svakom slučaju — obligat semper sed non pro semper. Iz naravi pako sakramenta takogjer se ne da odrediti, kada se upravo on mora primiti. U tom smislu uče bogoslovi, da zapovijed Božja nikomu ne meće dužnosti, da se upravo u stanoviti dan ili u stanovitom slučaju pričešćuje. Zato je crkva kao čuvarica i tumačiteljica zakona Božjega odredila, kada mora kršćanin da ispuni zapovijed Božju. Po njezinoj odredbi ima to biti svake godine barem jedanput i to o Uskrsu. Budući da ona tom svojom zapovijedi autentično tumači i očituje, kada i koliko put se ima ispuniti zapovijed Gospodinova, zato nije njezina zapovijed samo disciplinarna, nego je i dogmatičke vrijednosti, stoga je ona izdana i proglašena dogmatičkim kanonom: sess. 13. can. 9. „Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis saltem in Paschate ad communicandum juxta praeceptum s. Matris Ecclesiae, anathema sit".

---

lestem cibum in futura vita in ipso mortis instante. Hinc etiam Sanctis v. Testamenti potuit Christus descendens ad inferos seipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei".

Prvi kršćani pričešćivali su se svaki dan, kad god su prisustvovali svetim tajnama; poslije, svake nedjelje. Ta je revnost kasnije popustila tako, da se već oci III. i IV. stoljeća tuže na mlakost kršćana. Zato se u V. stoljeću opominju kršćani, da barem tri put u godini pristupljuju k stolu Gospodnjemu. U XIII. stoljeću napokon je toliko ohladnjela revnost kršćana, da je crkva na Lateranskom IV. saboru izdala zapovijed, da se barem jedanput u godini svaki kršćanin mora pričestiti i to o Uskrsu, a tko bi propustio i to učiniti, neka mu se za života zatvore crkvena vrata, a kad umre neka mu se uskrati crkveni pokop: „alioquin et vivens ab ingressu Ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura". (cap. 4. Omnis utriusque.) Napokon je svaki odrasli kršćanin dužan da se pričešćuje, jer to iziskuje narav sakramenta. Euharistia je naregjena, da bude duhovna hrana dušâ. Kao što tjelesni organizam treba hrane, da se krijepi i uzdržaje, isto tako treba i dušu krijepiti i održavati svrhunaravskom hranom. Kao što je pomanjkanje teka znak, da tijelo boluje, isto je tako sigurno, da je i duša bolesna, kad ne osjeća potrebu duhovne hrane. Kako da i bude govora o kršćanskom mišljenju i čuvstvovanju, o živoj vjeri, o savršenoj ljubavi Boga, kako da se može misliti i kazati, da čovjek ozbiljno želi milost i da ima volju spasiti se, ako hotice zanemaruje i ne će da prima to najsvetije i najizvrsnije sredstvo milosti. Budući da je euharistia u jednu ruku najuspješnije i najsigurnije sredstvo, da se sačuva ljubav Boga i podupiru kršćanske krjeposti, a u drugu ruku budući da je nehaj za sv. pričest siguran znak bolesne duše i narušenog kršćanskog života, zato uče bogoslovi, da je euharistia odraslim potrebna upravo kao sredstvo za spasenje. Ali kad tako uče, ne misle, da je euharistija izravno sredstvo za spasenje, koje da nam je neophodno potrebno (fisica necess.) nego neizravno sredstvo, koje nam je moralno nužno, toliko naime, što bi bez euharistije vrlo teško mogli polučiti našu svrhu. Zato je crkva uvijek opominjala i nagovarala vjernike, da se često služe tim izdašnim sredstvom milosti, a osobito je pazila, da se na čas

smrti primi taj sakramenat, kad su napasti najjače i pogibelji najveće.

§. 51.

Nije potrebno da vjernici primaju pričest pod objema prilikama.

1. Pričest pod jednom samo prilikom i to pod prilikom kruha, kao što je to danas općeniti običaj zapadne crkve, koji se oslanja na izvjesnu crkvenu zapovijed, opravdana je dogmatičkim razlogom. Ako je naime istina, kao što i jest, da je cijel Isus prisutan pod svakom prilikom, onda iz naravi samog sakramenta slijedi, da je za primalca u bitnosti svejedno, da li se on pričešćuje pod objema ili samo pod jednom prilikom; ili da se poslužimo riječima sabora Trient., lajcima se pričešću, pod jednom samo prilikom ne oduzima nijedna za spasenje potrebna milost. Iz naravi dakle sakramenta ne može se dokazati, da je potrebna pričest pod objema prilikama, jer bit euharistije, odnosno pričesti, u tom je, da se uživa tijelo i krv Isusova, a to je oboje prisutno pod svakom prilikom. Tko hoće dakle da dokaže, da se treba pričešćivati pod objema prilikama, mora da dokaže, da je to Gospodin naročito zapovjedio. Pa i zbilja pozivaju se u to ime na izjavu Gospodinovu Iv. 6. 54: „ako ne budete blagovali tijela sina čovječjega i pili njegove krvi, ne ćete imati života u sebi“. Ali iz tih riječi ne može se dokazati, da je nužno pričest primati pod objema prilikama. Prije svega ondje kod Ivana 6. ne govori još Isus u opće o vanjskim prilikama sakramenta euharistije, nego samo o sadržaju njezinom, a taj je uživanje tijela i krvi njegove. Tu zapovijed slušaju i vrše i oni, koji se pričešćuju samo pod prilikom kruha, jer oni i zbilja blaguju tijelo i piju krv njegovu. Ali ako tko hoće one riječi tumačiti u prilog pričesti pod dvjema prilikama, jer da tobože ondje Gospodin upravo razlikuje blagovanje tijela, što se može u strogom smislu odnositi samo na priliku kruha, i piće krvi, što se opet proteže na krv pod prilikom vina, onda se može iz istog go-

vora dokazati i protivno. Ima bo u istom Gospodinovom govoru i rečenica, koje cijeli učin euharistije pripisuju pojedince ili blagovanju tijela ili pilu krvi. Već se sabor Trientski na to obazire i ovako umuje (sess. 21. cap. 1.): „Tko je rekao: ‚ako ne budete jeli tijela sina čovječjega i pili njegove krvi, ne ćete imati života u sebi‘ taj je i rekao: ‚tko bude jeo od ovoga kruha, živjet će u vijeke‘. I tko je rekao: ‚tko jede moje tijelo i pije moju krv ima život vječni‘, rekao je takogjer: ‚kruh što ću vam ga dati, tijelo je moje za život svijeta‘. I napokon tko je rekao: ‚tko jede moje tijelo i pije moju krv, u meni ostaje a ja u njem‘, rekao je isto tako: „tko jede ovaj kruh, živjet će na vijeke“. Najviše i najragje se pozivaju protivnici na riječi Gospodinove, koje je rekao kod naregjenja euharistije, kad je apostolima dao kalež: „Pijte svi iz njega“. (Mat. 26. 17.) Tu su zapovijed i ispunili apostoli, jer čitamo kod Marka 14. 23., da su svi pili iz njega. One bo riječi kazane su samo apostolima i dosljedno samo za nje vrijede. Kao što je poznato, Isus je kod zadnje večere blagoslovio samo jedan kalež, njega pako nije mogao razdijeliti megju apostole, nego je morao ići od ruke do ruke okolo stola, zato je potrebno bilo, da Gospodin pruživši ga prvomu apostolu do sebe kaže: pijte svi iz njega. Kod kruha je drukčije. Blagoslovivši kruh i izgovorivši riječi: ovo je moje tijelo, razlomio ga je i podijelio megju apostole, i zato nije trebalo posebne zapovijedi: jedite svi od ovoga kruha. Ne može se dakle ni iz onih riječi dokazati, da je Gospodin htio, da svi vjernici moraju pričest primati pod objema prilikama.

Dapače ima već u sv. pismu izjava, koje se barem velikom vjerojatnošću mogu tumačiti u prilog naše istine. Sv. Pavao (1. Kor. 11. 27.) piše: „Tako koji nedostojno jede ovaj kruh *ili* pije čašu Gospodnju, kriv je tijelu *i* krvi Gospodnjoj“. Svakako u oči upada, da apostol rastavlja: nedostojno jesti kruh od: nedostojno piti čašu, rastavnim veznikom *ili*, on bo kaže: tko nedostojno jede ovaj kruh, *ili* tko (nedostojno) pije čašu Gospodnju, pa za svako napose kaže, da čovjek tim postaje krivac i tijelu i krvi Gospodnjoj. Zar se nije apostol već u svoje doba,

kad je tako govorio, obazirao na slučajeve, ako onda još i rijetke, kad se je pričest primala pod jednom prilikom? Možda je, barem se ta misao čovjeku od sebe nameće, i na to mislio. Vjerojatno je, da najmanje kažemo, da je i Gospodin sâm pričest dijelio pod jednom prilikom i to onoj dvojici učenika u Emausu. Sv. Augustin, Hrysostom, Theofilaktus i Beda misle, da je Isus ondje posvetio euharistiju i dao ju pod prilikom kruha učenicima. To je mnijenje za to vjerojatno, što sv. Luka upravo onako opisuje onu zgodu, kao što i on i drugi evangjeliste opisuju naregjenje euharistije. Da nije to bilo obično blagovanje kruha, razabire se od učina, jer primivši blagoslovljeni kruh „upoznadoše Krista". Još većom vjerojatnošću može se iz sv. pisma dokazati, da su se vjernici već u apostolsko doba pričešćivali samo pod prilikom kruha. Čitamo bo u Dj. Ap. 2. 42. „I ostadoše jednako u nauci apostolskoj i u zajednici lomljenja kruha — in communicatione fractionis panis — i u molitvama". Da se pod lomljenjem kruha razumijeva euharistia i protivnici priznaju, jer bi inače bio nelogičan smisao, da su naime apostoli s vjernicima uztrajali u nauku, *u jelu* i molitvama. Govori se o euharistiji, pa gle spominje se samo lomljenje kruha! Vjernici su dakle u one dane pričest primali samo pod prilikom kruha. Dakako otale ne slijedi, da su apostoli i posvećivali sakramenat euharistije samo pod jednom prilikom, što dakako nisu smjeli činiti, ali o tom što su apostoli radili ne govori evangjelista, nego pripovijeda, što su vjernici radili. Oni su ustrajali u zajednici lomljenja kruha. Bellarmin[1] spominje i dosta vjerojatan uzrok, zašto evangjelista spominje samo lomljenje kruha. Bijaše naime u ono doba još u Jeruzalemu kršćana, koji su dozvolom apostola (Djel. Ap. 21.) obdržavali i neke Mojsijeve zapovijedi i židovske običaje. Megju njima je naime bilo i Nazareja, koji nisu nikad pili vina i nisu si strigli kose, držeći se do kraja života svoga zavjeta. Vjerojatno je dakle, da ovi nisu ni kod pričesti pili vina, nego su jeli samo posvećeni kruh i zato Luka spominje sâmo lomljenje

[1] De sacr. euch. l. 4. c. 24.

kruha, jer samo kod toga su svi udioničtvovali. To je valjda i uzrok, da apostol Pavao (1. Kor. 10. 16.) govoreći o kaležu kaže: „Čaša blagoslova koju blagosivljamo"; a za kruh veli: „kruh koji lomimo" t. j. dijelimo, jer čaša se uvijek blagoslivala, ali nije se uvijek dijelila; kruh pako uvijek se prisutnima dijelio. Značajno je svakako, da apostol malo niže (red. 17.) bitni učin sakramenta euharistije meće u samu priliku kruha kad kaže: „Jer smo jedan kruh, jedno tijelo mnogi; jer svi u jednomu kruhu imamo zajednicu". Sigurno je toliko, da u bibliji nema nijedne izjave, iz koje bi se dalo očevidno dokazati, da nije slobodno pričešćivati se pod jednom prilikom, a ima ih više, koje nas najvećom vjerojatnošću upućuju na takovu pričest.

2. Sigurno je, da se je u kršćanskoj crkvi od najdavnijih vremena pričest dijelila samo pod jednom prilikom. Ako je i bio općenit običaj stare crkve, da su se vjernici pričešćivali za vrijeme svetih tajna pod objema prilikama, kao što to i sabor Trient. priznaje — ab initio fidei christianae non infrequens fuerit utriusque speciei usus (sess. 21. cap. 2.), to ipak ima dosta primjera, koji pokazuju, da se je i onda već pričešćivalo samo pod jednom prilikom. Primjeri su ti poznati iz crkvene povjesti, mi ćemo ih ovdje jednostavno samo izbrojiti. Redovito se pričest dijelila bolesnicima samo pod prilikom kruha. To naročito potvrgjuje Eusebij (Hist. eccl. l. 6. c. 44.) za starca Serapiona, komu je neki svećenik, zapriječen da sam ide, poslao popudbinu po nekom dječaku pod prilikom kruha, koji ga je najprije namočio u vodu, da ga može bolesnik laglje progutnuti. Djakon Paulin[1] pripovijeda za sv. Ambrosija, da ga je biskup s. Honorato, bivši kod njega u posjetima, opomenut u noći nebeskim glasom, brže bolje, sišavši iz gornjega sprata, pričestio pod prilikom kruha: „descendens obtulit sancto Domini corpus, quo accepto, ubi glutivit, emisit spiritum". Iz sabora Toletanskog XI. (g. 675.) doznajemo, da se je nekim bolesnicima davala pričest pod pri-

[1] In vita s. Ambrosii n. 47.

likom vina. Kršćani su običavali i kući nositi euharistiju pod prilikom kruha, koji su obično u drvenoj posudi čuvali, da se mogu prema potrebi pričešćivati, kao što to potvrgjuje megju inima Tertulijan,[1] s. Cyprijan,[2] s. Basilij,[3] s. Ambrosij[4] i drugi. Sv. Jeronim u listu na Eustokia pripovijeda, da se neke djevice, on ih zove virgines abstemiae, iz zavjeta uzdržavaju i kod euharistije od vina. Isto je tako poznato, da se je djeci na krstu redovito euharistia dijelila samo pod prilikom vina. Da se je za rana i javno u crkvi pričest primala samo pod jednom prilikom (kruha), svjedoci su nam rimski pape Leo Veliki i Gelasij, koji su iz stanovitih uzroka morali narediti, da se u Rimu mora pričešćivati pod objema prilikama. Manikeji su naime potajice u Rimu obitavali i da im se ne udje u trag, živjeli su na oko kao kršćani. P. Leo znao je, da oni ni kod pričesti ne piju vina, jer su ga oduravali kao stvor vraži. Da ih otkrije naredio je, da se pričest u Rimu ima otsele primati pod objema prilikama. Naredba ta svjedoči, da je u ono doba već u rimskoj crkvi bio običaj, pričešćivati se pod jednom prilikom. — Samo pod prilikom kruha već se odavna u objema crkvama, zapadnoj i istočnoj, pričešćivalo u korizmi na dane, kad se nije žrtva prinosila, u tako zvanim: misama unaprijed posvećenima, missis praesanctificatorum. Tako se i danas radi u istočnoj crkvi tečajem cijele korime izuzevši subote i nedjelje, i u latinskoj na veliki petak. U tim misama iznovice se prinosi od prije posvećeni kruh, kojim se i svećenik i vjernici pričešćuju.[5] U prvim stoljećima srednjeg vijeka

[1] lib. 2. ad uxorem c. 5.
[2] Lib. de laps. n. 18.
[3] Epist. 289. ad Caesariam Patriciam.
[4] de excessu fratris sui Satyri l. 1. n. 43.
[5] U starom Ordo Romanus, gdje se opisuju obredi za veliki petak čita se, da se nije samo svećenik nego i puk pričešćivao pod prilikom kruha. Sr. Migne. P. L. tom. 78. p. 954. — Obred novijih Grka, da naime posvećeni kruh poškrope u znak križa s nekoliko kapi presv. krvi, nije bio u davnini u običaju, jer ga ne spominju ni stare njihove liturgičke knjige, ni stariji njihovi pisci; dapače početnik razkola Mihajlo Cerularij u knjizi gdje brani i izlaže obrede misae praesanctificatorum, naročito kaže „nullam in panibus reservatis infundi guttam sanguinis“. U ostalom i noviji Grci običavaju kapi krvi, kojima poškrope posvećeni kruh, odmah osušiti na vatri, tako da se i za nje ne može kazati, da se pričešćuju u tim misama pod objema prilikama. Sr. De Augustinis l. c. p. 679.

vjernici su se samo iznimno pričešćivali pod prilikom vina, a kasnije je taj običaj sasvim prestao. Misli se, da je Benedikto iz Nursije, otac monaškog reda na zapadu, zadnji lajik, koji je *popudbinu* primio pod objema prilikama.

3. Običaj pričešćivati se pod jednom prilikom malo po malo se uvagjao i od dobre volje vjernika postao je općenit u cijeloj crkvi. Ali izvjesne zapovijedi, da tako mora biti i da samo tako smije biti, nije bilo. Istom kad su stale neke usijane glave, poimence: Petrus Dresdensis profesor u Pragu i propovjednik Jakob de Misa, uz koje je je kasnije pristao Ivan Hus, učiti, da je pričest pod objema prilikama naregjena od samog Isusa i da se mora samo tako pričešćivati, crkva je na saboru Kosničkom g. 1415. za onda postojavši već običaj pričešćivanja pod jednom prilikom izvjesnim zakonom potvrdila i naredila, da se lajci i svećenici kad ne konsekriraju, laici et clerici non conficientes, smiju pričešćivati samo pod prilikom kruha. Iz crkvene povjesti poznato je, kakvu su buku i graju digli Husite, ili barem jedan dio njih, koji je zato i prozvan Kaležnjaci, Calixtini (jer su tražili porabu kaleža.)

U XVI. stoljeću su opet reformatori stali isto učiti, vičući na crkvu, da je osakatila sakramenat i da vara pravovjernike dajući im samo pol sakramenta. Napokon su i sam car Ferdinand i neki katolički knezovi iskali od apostolske stolice, da dozvoli i lajcima pričešćivati se i pod prilikom vina, u nadi da će tako umiriti nezadovoljnike i privesti ih opet u krilo katoličke crkve.

Zato je sabor Trientski iznova uzeo to pitanje pretresivati. Budući pak, da su krivovjerci od disciplinarnog običaja učinili dogmatičko pitanje, sabor nije mogao popustiti, nego je dogmatičkim kanonom proglasio (sess 21. cap. 1. et can. 1.) da pričest pod objema prilikama nije ni po izvjesnoj zapovijedi

Božjoj, ni po naravi sakramenta potrebna za spasenje. „Si quis dixerit ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere, anathema sit". Zatim sabor u slijedećem kanonu (2.) očituje, da je crkva imala izvjesne i valjane uzroke i razloge, kad je iz običaja učinila zakon, a da je to smjela učiniti, poziva se na punomoć, koju je dobila od svoga utemeljitelja, po kojoj smije u stvarim disciplinarnim i kod dijeljenja sakramenata prema okolnostim vremena shodne naredbe izdavati.

Ako crkva nije mogla popustiti, kad se je radilo o članku vjere, ipak je sklona bila za ljubav mira u nadi, da će tako mnoge otpadnike opet predobiti, da ponovno pretresiva pitanje da li je shodno, da usliša pod stanovitim uvjetima molbe pojedinih krajeva i naroda, kad bi tražili dozvolu, da se smiju pričešćivati pod objema prilikama. U posljednjem dekretu 22. sjednice hoće sabor, da tu stvar po uvigjavnosti odredi sam papa. I tako je papa Pijo IV. na vruće molbe cara Ferdinanda i vojvode bavarskoga dozvolio za Austriju i Bavarsku pričest i pod prilikom vina, ali pod uvjetom, da se ne smije nitko niti siliti niti smetati, tko se nebi htio pričešćivati pod prilikom vina i da se marljivo uči, da je Isus Krist cijel prisutan pod svakom pojedinom prilikom. Dozvola nije urodila željenim plodom, pa su konačno biskupi morali moliti, da papa opozove dozvolu.

Sabor Trientski kad brani običaj pričesti pod jednom prilikom, kaže, da je crkva iz „pravednih razloga i uzroka" taj običaj zakonom učinila, ali ne spominje tih razloga, nego se poziva na Kosnički sabor, na kojem je kancelar Gerson one razloge izložio. A ti su poglavito ovi. Mnogima se ne će da piju s drugima iz istog kaleža. Drugi opet ne mogu podnijeti mirisa i teka od vina, a u raznim bolestima je ono i škodljivo. Pričest pod prilikom vina može se lako proliti i tako oskvrnuti sakramenat. Vino se može lako pokvariti, ako se dugo čuva za popudbinu bolesnika. U krajevima gdje ne rodi vino teško je, više puta upravo nemoguće, toliko vina dobiti, koliko

bi potrebno bilo za pričest vjernika; zna se pako kako je teško u sjevernim krajevima dobivati vina i za samu misu, a još je teže pribaviti dosta vina kod velike naloge pričesnika. Ali to su sve više vanjski razlozi. Nu ima i dogmatičkih razloga. Crkva je htjela, da tvorom potvrdi vjeru, da je Isus cijel prisutan pod svakom pojedinom prilikom; a napokon je tim mislila, da istakne što jače razliku svećeničkog i lajičkog staleža.

Bilješka. Budući da se sabor Trientski, kad brani pričest pod jednom prilikom, na to poziva, što se tom pričešću ne uskraćuje vjernicima *ni jedna za spasenje potrebna milost*, zato je i poslije saborske odluke slobodno pitati, ne podjeljuje li ipak pričest u opće pod dvjema prilikama više milosti, nego li pričest pod jednom samo prilikom? U odgovoru se razilaze katolički bogoslovi. Vjerojatnije je, da imaju pravo oni, koji to poriču. Jer ako je pod svakom prilikom prisutan cijel Krist to se onda i pod jednom prilikom prima cijeli sakramenat dosljedno pričest pod jednom prilikom tvori sve sakramentalne učine. Zato ako gledaš na sakramentalno djelovanje — ex opere operato — svejedno je, pričešćuješ li se pod jednom ili dvjema prilikama. Veću bi milost samo onda primio, ako bi, kad piješ iz kaleža, veću pobožnost pobudio, ali taj učin ne dolazi od sakramenta kao takova (ex opere operato), nego od veće pobožnosti (ex opere operantis). Ne hasni pozivati se na to, da dvije prilike savršenije i jasnije naznačuju cijeloga Krista. Kod sakramenta krsta sigurno zaronjivanje savršenije i jasnije označuje učin sakramenta, nego li polijevanje ili škropljenje, pa ipak je sigurno, da krst zaronjivanjem ne podjeljuje veće milosti nego krst polijevanjem. Savršenije ili jasnije značenje učina ne utječe ništa na sakramentalno djelovanje, ono je osigurano, ako su u opće ispunjeni svi uvjeti potrebiti za bit sakramenata. Ti su uvjeti i u pričesti pod jednom prilikom, jer i ona sama pokazuje i u sebi ima cijeloga Krista i ona dakle tvori sve učine, koje u opće može tvoriti sakramenat euharistije.

A možebit da će tko ovako umovati: tko se pričešćuje pod dvjema prilikama, prima dvaput Krista i zato dobiva i i više milosti. To bi umovanje samo onda bilo istinito, da su dvije posvećene prilike zbilja dva sakramenta. Ali to one nisu, jer obadvije imaju jednu jedinstvenu svrhu, obje su jedno jedinstveno uživanje i zato tvore obadvije zajedno jedinstvene sakramentalne učine. Inače bi slijedilo, da onaj, koji bi primio više hostija, ili tko bi u istoj pričesti hostiju razdijelio na više dijelova, te ju onda na dijelove uzimao, ili tko bi iz kaleža više puta srknuo, da bi dobio više milosti, a to je očevidno krivo.

Općenito mnijenje katoličkih bogoslova[1] uz koje pristajemo, potvrgjuje i sv. Thoma, koji ovako lijepo uči: „Unde sicut sumit sacerdos sanguinem Christi sacramentaliter de calice, sic populus sumit eum intellectualiter sub specie panis de ipso corpore Christi, *et est eis tam utilis et tam dulcis* ut sacerdotibus, qui sumunt eum sub specie vini de calice“. Op. 51. de sacr. alt. cap. 29.

§. 52.

Učini sakramenta euharistije.

1. Sv. oci i kasniji bogoslovi ne mogu dosta da nahvale izvrsne i mnogobrojne učine sakramenta euharistije. Nije ni čudo, jer se radi o najsvetijem sakramentu, u kom je prisutan sâm početnik svih milosti i zato osobito ovdje vrijedi ono apostolovo: onaj tko nam je dao Sina, kako da nam nije s njim sve dao. Ali gdje se radi o tom, da dogmatičkom izvjesnošću izbrojimo sakramentalne učine, valja da se strogo pri tom obaziremo na narav dotičnog sakramenta i one učine

---

[1] Osim sv. Thome brane ovo mišljenje: s. Bonaventura (4. dist. 11. p. 2. art. 1. q. 2.) Bellarmin, Suarez i drugi. Protivno brane Aleksander Alensis, Riccardus; u Trient. saboru učio je isto Melchior Canus, a pristaju uz isto mnijenje i Vasques i Card. de Lugo (De sacram. Euch. disp. 12. sect. 3. n. 68. sqq.

da osobito naglasimo, koji iz biti, iz ideje sakramenta proiztječu. Sv. oci a po njima sabor Trientski, Rimski katehizam i svi bogoslovi zovu euharistiju: spiritualis animarum cibus — duhovna hrana dušâ. Zove se „duhovna“ da se istakne, da euharistia održaje svrhunaravski život duše, jer sakramenti ne utječu izravno ni na naravski život čovjeka u opće, ni na naravski život duše njegove napose. Kao što je dakle krst duhovno rogjenje, potvrda duhovna zrelost, tako je euharistia duhovna hrana duše. Kad se radi o tom, da se izbroje učini euharistije, najtočnije ćemo ispuniti našu zadaću, ako sveudilj pred očima imamo tu istinu, da je ona duhovna hrana naših duša. Na toj osnovi izbraja već sv. Thoma učine ovog sakramenta, a na istom temelju izlaže ih i Eugen IV. u svojoj Instrukciji za Armenjane: „Omnem effectum quem naturalis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, *sustentando, augendo, reparando* et *delectando*, sacramentum hoc operatur quoad vitam spiritualem“. Sabor Trientski takogjer prije svega navedavši, da je euharistia duhovna hrana duše, otale izvodi prvi učin učeći, da je ona naregjena, da se živi njome hrane i krijepe životom Onoga, koji je rekao: Tko mene jede, on će i živjeti poradi mene. A osim toga izvjesno uči, da je ona ustuk, kojim da se oslobadjamo od svagdanjih krivnjâ i branimo od smrtnih grijeha, jamstvo i zalog budućeg našeg slavnoga uskrsnuća i vječnoga blaženstva. (Sess. 13. cap. 2.) Treba dakle da se i mi, kad izbrajamo i izlažemo učine sakramenta euharistije, držimo spomenutih dogmatičkih isprava.

2. Idea euharistije u tom je, da se po njoj *združujemo s Kristom na način hrane*. Gledali mi ili na bit euharistije, koja je u združenju s Kristom, ili na način toga združenja, koji je u hrani, prvi je učin njezin: združenje s Kristom. Kao što se u ostalim sakramentima vanjski posvećeni znakovi izvana daju i uporavljuju na tijelo, da odanle njihova svrhunaravska moć prodre u dušu i posveti ju; tako se u euharistiji ne samo vanjski posvećeni znak meće na čovjeka, nego čovjek samoga početnika milosti, Krista,

*

na način sakramentalne hrane i pića u sebe prima i tako se Kristovo tijelo i njegova krv, kao što govore sveti Oci, miješa i staplja s našim tijelom. Jer se pako euharistia prima na način hrane, zato će biti prvi njezin učin u tom, da ćemo se najuže sjediniti s Kristom, to bo je prvi učin i kod naravske hrane. Kao što naime tjelesna hrana blagovanjem i probavom prelazi u krv i tako u naš tjelesni ustroj, koji onda održaje i krijepi, tako unilazi u pričesti Krist u našu dušu i s njom se sjedinjuje i tako postaje ondje vrutak svrhunaravskog života. Taj učin Gospodin osobito naglašuje, kad kod Iv. 6. navješćiva, da će onaj, koji bude blagovao njegovo tijelo i pio njegovu krv, ostati u njemu a isto tako i on u njemu. I apostol (1. Kor. 10. 16.) izlaže, da je poglaviti učin pričesti: communio i participatio: „Čaša blagoslova, koju blagosivljamo nije li zajednica (communicatio) krvi Kristove? Hljeb koji lomimo nije li zajednica (participatio) tijela Kristova“. Svetih otaca ne trebamo poimence zvati za svjedoke, dosta je spomenuti, da oni upotrebljavaju sve moguće prispodobe uzete iz fizičkog i kemičkog načina sjedinjenja, da razjasne, kako se čovjek združuje u pričesti s Kristom.

Mi ne znamo što je upravo euharističko sjedinjenje čovjeka s Kristom, jer to je otajstvo, koje nadilazi naše mišljenje i znanje. Lakše nam je kazati što ono nije. Kad kažemo što ono nije, donekle ćemo moći pojmiti, što ono jest. Naš um združuje se s Bogom kad se u vjeri do njega popne i u duhu razgledava njegova svojstva i savršenosti. Je li se tako u euharistiji združujemo s Bogom-čovjekom? I tako, ali i još više. Naša se volja i čuvstvo s Bogom združuje, kad se srdcem k njemu uzdignemo i u ljubavi ga srcem uživamo. Je li se tako u euharistiji s njim sjedinjujemo? I tako, ali i još više. Euharistia je dakako takovo idealno, moralno, duhovno združenje čovjeka s Kristom i zato treba da se kod primanja euharistije pobude i djela vjere i ljubavi. Ali na taj duhovni način čovjek se združuje s Kristom u svakom sakramentu po milosti posvećujućoj. U euharistiji je uže i zbiljnije združenje. U njoj se i zbilja združujemo tjelesno i stvarno s Kristom. Euharističko združenje je u srijedi izmegju združenja čovjeka s Bogom na zemlji po posvećujućoj milosti i izmegju združenja blaženih u nebu po gledanju; ono se nazgodnije zove: mystičko združenje, jer nemamo riječi, kojom bi potpuno označili njegovu narav. Istina, već se čovjek združuje s Kristom na krstu po posvećujućoj milosti, po njoj bo postajemo članovi i uda tijela Kristova i za svakog kršćanina može se kazati, da živi u Kristu i Krist u njemu. Ali u euharistiji se čovjek združuje s Kristom uže, sasvim i potpuno, koliko je to samo ovdje na zemlji moguće. U krstu počinje život u Kristu, u euharistiji je on usavršen; u krstu polaže se klica našemu združenju s Bogom, u euharistiji ono cvate u svom sjaju. Tu misao razpredaju već sv. oci i školastici učeći, da je krst već neka vrsta komunije, pa u tom smislu kažu, da već na krstu dijelnici postajemo tijela i krvi Gospodnje; a u istom smislu i uče, da je idea zajedništva tijela i krvi potrebna za spasenje, jer ta se idea nalazi već u krstu, a i u ostalim svim sakramentima, koji su svi naregjeni poradi euharistije — ordinantur ad eucharistiam. Isto potvrgjuje i praksa crkve. Svi bo se sakramenti po želji crkve primaju u savezu sa euharistijom. Združenje s Bogom svrha je svake religije, ono je svrha i svih sakramenata; najveći pako vrhunac i savršeno združenje je istom u euharistiji, jer tu tijelo i krv Gospodinova ne utječe samo na dušu nego i na tijelo, na čitavog čovjeka, na cijelo njegovo bivstvo i žiće. Sv. oci to uče, kad kažu, da euharistia posvećuje *dušu i tijelo* (Klem. Aleks. Paedag. l. II. c. 2. p. 151. Gregor. Nyss. or. cat. c. 37. Cyril. Hieros. cat. mystag. V. n.,15.); da se združujemo svezom srodstva s Kristom, i to ne samo na čas, dok je u nama prisutno tijelo i krv pod sakramentalnim prilikama, nego trajno tako, da se punim pravom zovemo concorporei et consanguinei Christi — συσσώμοι καὶ συναίμοι τοῦ χριστοῦ.

3. Naravska hrana prelazeći u naš životni organizam održaje i jača naravski život — sustentat et auget kaže Eugen IV. u Dekretu. To isto čini euharistia u svrhunaravskom životu duše. Budući pak da duša svrhunaravski živi po milosti po-

svećujućoj, zato treba kazati, da je drugi učin euharistije: milost posvećujuća. To je zajednički učin svih sakramenata. Iz naravi pako i svrhe euharistije slijedi, da ta milost, u smislu škole, nije prva nego druga, t. j. euharistia ne daje istom posvećujuću milost, nego ju samo umnožava, ili s drugim riječima, ona je sakramenat živih i ne može se valjano primiti u stanju smrtnoga grijeha. Euharistia nije naregjena, da otpušta grijehe, zato su naregjeni sakramenti krsta i pokore i donekle posljednja pomast. Ona je naregjena na način hrane; hrana je pak odregjena za žive i samo njima može koristiti; ona ne može mrtvi organizam oživiti, nego ona samo živi održaje i krijepi. Zato oni bogoslovi, koji u izbrajanju i izlaganju učinâ euharistije strogo paze na učine, koje naravska hrana tvori u čovječjem tijelu, uče, da ona nikada i nikako ne može podijeliti prve milosti, kao što ne može ni naravska hrana nikada oživiti mrtvoga organizma. Ali drugi ipak misle, da iznimno (per accidens) može euharistia dati i prvu milost i to naime u slučaju, kada bi tko primio pričest u stanju smrtnog grijeha, a ne bi za njega znao. Pristajemo uz ono prvo mnijenje, koje umno zagovara kardinal de Lugo, a dokazuje ga iz naregjenja sakramenta i analogije naravske hrane. Potvrgjuju to mnijenje i riječi Gospodinove kod Iv. 6. 50. jer ondje Gospodin naročito samo za žive kaže, da im euharistia održaje život: „Ovo je hljeb koji silazi s neba: da koji od njega jede ne umre“. Što se pako tiče onog posebnog slučaja, ako je u opće u praksi moguć, on se može riješiti i tako, da se uči, da se u tom slučaju niti ne dobiva milost, niti ne čini svetogrgje — accessus neuter kod školastika. Sigurno je dakle, da euharistia umnožava milost posvećujuću. Budući da su novotari XVI. stoljeća učili, da je euharistia naregjena, da otpušta grijehe i da joj je to jedini i poglaviti učin, crkva je na saboru Trientskom dogmatičkim kanonom osudila taj nauk (sess. 13. can. 5.): „Si quis dixerit vel praecipuum sanctissimae euharistiae fructum esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios fructus provenire, anathema sit“. Da se oprovrgne ta kriva nauka novotara, osim

razloga, koji proizlaze iz naravi euharistije kao hrane, spomenut ćemo samo nekoje još i izvjesne. Apostol Pavao (1. Kor. 11.) opominje Korinćane, da dostojno primaju euharistiju, da se dobro prije ispitaju i onda istom pristupe k stolu Gospodnjemu, jer tko nedostojno jede ovaj kruh i pije ovu čašu, osudit će se. Iz razlaganja apostolovog razabire se, da se euharistia ne smije primati u teškim grijesima, jer tko bi se tako usudio primiti ju, postao bi krivac tijelu i krvi Gospodnjoj. Crkva je dobro razumjela apostolove riječi, pa je od najdavnijih vremena pričest dijelila samo vrijednima. Po propisu stare liturgije bi djakon, kad se počela pričest dijeliti, pozvao da izagju svi katehumeni, pokornici i nevrijedni, a i danas se po grčkoj liturgiji govori kod te zgode: sancta sanctis. To potvrgjuje u opće uredba javnih pokornika u drevnoj crkvi. Radi teških grijeha se je po više godina euharistia uskraćivala pokornicima, dapače nekim se nije ni na samrti davala. To je znak, da je u ono doba gorljive revnosti prvih kršćana, crkva ne samo pazila na to, da se odbiju od pričesti nedostojni, nego i oni, koji su, istina, oplakali svoje grijehe, ali se nije na nje još u opće zaboravilo, te se je moglo bojati, da će već sama uspomena na njihove teške grijehe smutiti vjernike, ako bi im se pričest dala. Svjedok iz II. stoljeća sv. Justin kaže, da se euharistia dijeli samo onim kršćanima, koji žive po zapovijedima Kristovima (ap. 1. n. 66.); Origen (hom. 2. in Ps. 37. n. 6.) pita, zar se nevrijednici ne boje primati tijelo i krv Gospodinovu i zar se ne sjećaju riječi apostolovih, da su upravo poradi toga mnogi bolesni, nevoljni i mnogi da umiru, što se nedostojno pričešćuju; a sv. Cyprijan kori svećenike, koji su otpadnicima, koji se još nisu očistili, davali pričest. (ep. 10. ad martyr.) Sv. Hrysostom zanosnim riječima opominje, da neka samo posve čisti stupaju k stolu Gospodnjemu. (hom. 82. al. 83. n. 5.) Ali zašto da gomilamo svjedoke u stvari, za koju jamči cijela prošlost crkve. Punim je pravom sabor Trientski (sess. 13. can. 11.) osudivši nauk onih, koji uče, da je sama vjera dovoljna pripravа za ovaj sakramenat, dodao ovu izjavu: „Et ne tantum sacramentum indigne, atque

ideo in mortem et condemnationem sumatur; statuit atque declarat ipsa sancta Synodus, illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario praemittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, praedicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere praesumpserit, eo ipso excomunicatus existat". U toj izjavi osobito u oči upada, da sabor za euharistiju naregjuje sakramentalnu ispovijed i onda, ako se je tko za grijeh i pokajao, dočim za ostale sakramente živih to ne traži, nego uči, da je dosta, ako se grijeh privremeno izbriše i savršenim pokajanjem, te se naknadno istom ispovjedi. Uzrok je toj naredbi bez dvojbe u izvrsnoj svetosti ovog sakramenta, koja iziskuje, da se koliko se samo može, osigura dostojno primanje. Sasvim je u redu, da se i tim načinom čast izkaže sakramentu, koji se punim pravom zove: Sanctissimum.

Nema dakle sumnje, da euharistia ne daje prve milosti, nego daje drugu t. j. ona umnožava milost. To je sigurno i lako se razumije. Ali je mnogo teže kazati, u čem je za pravo posebno obilježje te sakramentalne milosti. U ostalim sakramentima milost posvećujuća ima posebno obilježje, po kojem milost posvećujuća postaje: gratia specifica sacramenti. Tako n. pr. milost posvećujuća, koja se ulijeva u krstu uvršćuje vjernika u članove Kristove crkve i zato je njezino posebno, značajno obilježje: civitas Christi, to se onda zove sakramentalna milost krsta. Posvećujuće milosti, koja se daje u sakr. potvrde, značajno je obilježje: militia Christi; u posljednjem pomazanju takogjer se daje milost za borbu; u sv. redu i ženidbi milost je uregjena za posebne te staleže i po njima dobiva svoje posebno obilježje. Kako je sa sakramentalnom milosti u euharistiji? Ima li i ona posebno, značajno obilježje? Sudeći po naravi euharistije i po analogiji hrane ona toga nema. Po naravi svojoj euharistia nije naregjena ni za posebni odsjek života, ni za posebni stalež, ona je u opće i jednostavno naregjena, da održaje, jača i unapregjuje svrhunaravski život duše. To, istina, biva i u ostalim sakramentima živih, ali kad

oni umnožavaju milost, to čine poradi posebne svrhe, koja je razna u pojedinim sakramentima. U euharistiji ne uzmožava se milost poradi posebne svrhe, nego jednostavno samo zato, da se milost uzmnoži i tako usavrši naše sjedinjenje s Kristom po svrhunaravskoj ljubavi. Zato se ona može višeputa primiti, pače je i vrlo korisno, da ju češće primamo, jer je ona redovito sredstvo, kojim se održaje i krijepi život duše. Budući da je život duše milost posvećujuća, zato euharistia nema posebne, značajne, druge zadaće, nego da izravno, umnožava milost posvećujuću i po njoj naše sjedinjenje s Bogom po svrhunaravskoj ljubavi. U tome se donekle slaže euharistia sa sakramentom pokore, dakako u protivnom pravcu. Kao što pokora izravno otstranjuje sve zaprijeke, koje su na putu milosti ostalih sakramenata i tako čini čovjeka prikladnim, da može dostojno ih primiti; isto tako i euharistia jednostavno umnožava milosti, koje su se primile u ostalim sakramentima i prema tome nema milost u euharistiji posebnog značajnog obilježja, koje bi napose odgovaralo ovomu sakramentu. Ona samo milosti, koje se dijele u raznim sakramentima, umnožava, i zato se po želji crkve, kao što smo to već spomenuli i na što već sv. Thoma upozoruje, i ostali sakramenti imaju primati u savezu s euharistijom. U njoj je dakle usredotočena, ili kao u vrelu skupljena milost, koja se poput potočićâ razdijelila i razlila u raznim sakramentima. Naše razlaganje potvrgjuje i popularni način govorenja, koji učine euharistije opisuje kao skup i punoću svih milosti i blagoslovâ. Taj se govor dakako oslanja na narav i bit euharistije, koja je u tom, da se združujemo u tom sakramentu sa samim početnikom svih milosti. A i crkva u istom smislu i s istoga uzroka uči, da je euharistia: vrelo svih milosti (Cat. Rom. p. 2. de sacram. Alt. n. 49.), kao što to i sv. oci svih vijekova priznaju kad kažu, da se ne dadu niti izbrojiti niti nahvaliti dosta milosti, koje se primaju u tom sakramentu. U tom se smislu zove euharistia: sacramentum sacramentorum, zove se naime tako, da se tim imenom istakne ne samo njezina izvrsnost nad ostalim sakramentima, nego i to, da su svi sakramenti u savezu s njom

i da su joj svi podregjeni. (Sr. Sv. Thom. 3. q. 65. a. 3.; q. 69. a. 1.)

To isto potvrgjuje i analogia hrane. Euharistia je duhovna hrana dušâ; zato kao što naravska hrana nije odregjena za posebno razdoblje života, a ni za posebni stalež, nego hrani, održaje i krijepi svaki život, isto tako i duhovna hrana nije naregjena za posebno razdoblje svrhunaravskog života a ni za posebne staleže, nego ona u opće svrhunaravski život, gdje ga i kakovog ga nagje, održaje, krijepi i usavršava i zato nema posebne, značajne svrhe i prema tomu ni sakramentalna milost nema značajnog obilježja. Gratia sacramenti specifica u tom je: da popuni i učvrsti naše sjedinjenje s Bogom po milosti odnosno svrhunaravskoj ljubavi.

4. Naravska hrana ne održaje samo tjelesni organizam, nego ona čovjeka i naslagjuje. Bog je vrlo mudro uradio, da hrana utječe i na tjelesna ćutila, jer samo zato, što hrana draži tek i ugadja mu i što pomanjkanje hrane uzrokuje ćutljivu neugodnost i bol gladi, čovjek u znoju lica služi svagdanji kruh i uz sto muka i svakovrsnih stradanja brine se za uzdržavanje tjelesnog individualnog života. Ugodnost što ju čovjek ćuti kad hranu uživa (tek — gustus) i lagodno čuvstvo što ga čovjek osjeća kad je sit, naravski su učini svagdanje hrane. Isto uzrokuje i pričest kao duhovna hrana u svrhunaravskom životu duše. I ona je tečna hrana duši i uzrokuje u njoj čuvstvo ugodno i lagodno. Zato je treći učin euharistije: duhovna naslada, dulcedo mentis, exultatio cordis, deliciae spirituales. Pobožne duše koje živom vjerom i savršenom ljubavi, gladne i žedne, čeznući za Kristom stupaju k stolu Gospodnjemu, znadu, da ta duhovna naslada nadilazi daleko sve tjelesne ugodnosti. Ali ako se više puta i ne osjeća kod stola Gospodnjega duhovna naslada, nije to znak nedostojne pričesti, jer Bog više puta iz mudrih uzroka na vrijeme i obustavi taj učin, i ostavi dušu hladnu i pustu, da na taj način iskuša pobožnost svojih ugodnika. Značajno je kod euharistije i u tom se razilazi od naravske hrane, da ova kad se prekomjerno uživa, postane ogavna i bljutava i uzrokuje boli, duhovna pak hrana, čim se više i češće uživa, sve više naslagjuje i ugagja.

5. Sigurno je, da nam euharistia otpušta lake i čuva nas od smrtnih grijeha. Tako naročito uči sabor Trientski a slijedi to i iz analogije naravske hrane. Euharistia nam na dva načina otpušta lake grijehe. Ona kao duhovna hrana naknagjiva i ispravlja ono, što se izgubilo i iskvarilo vatrom pohote, kao što i naravska hrana naknagjiva, što se izgubilo i istrošilo naravskom toplinom u tijelu. Osim toga euharistia umnožava i potiče vatru ljubavi. Ljubav pak kao takova u stanju je, da briše male grijehe. Tako sv. Thoma (3. q. 79. a. 4.) pozivajući se na sv. Ambrosija koji kaže: iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis. (l. 5. de sacram. c. 4.) Da euharistia utječe na narav, na tijelo, dosljedno, da blaži i umiruje pohotu i to ne samo neizravno kroz dušu, čije su bolesti mnogo puta tajno isprepletene s bolestima i slabostima tijela, nego i izravno, nitko ne će o tom podvojiti, tko ima na umu, da u pričesti dolazi naše tijelo u dodir s presvetim tijelom i krvju Kristovom. Pobožna pričest posvećuje i čisti grijehom pokvarenu pût; ublažuje neuredne želje i gasi vatru pohote i tako čuva i brani, da naravska jela grijehom takogjer pokvarena, ne utječu odviše štetno na naš organizam. Blagovanje djevičanskog tijela Kristovog ne može, a da ne urodi u nama djevičanskim osjećanjem i mišljenjem; a ako je tijelo grijehom oskvrnuto, to će pričest poslije iskrenog pokajanja tečajem vremena opet srce očistiti i donekle skvrnu na tijelu ispraviti.

Sv. oci ne mogu dosta nahvaliti, kako je euharistia moćno i uspješno sredstvo za neurednu pohotu naše puti. Oni uče, da u nama prisutan Krist utažava zakon, što bijesni u našim udima, ubija neuredna nagnuća i bolesti liječi. (S. Cyril. Alex. com. in Joan. VI. 57.) Euharistia briše male i čuva nas da ne privolimo na teške grijehe, i kažu, ako tko od nas ne osjeća tako česta, tako žestoka nagnuća srdžbe, nečistoće i drugih sličnih neurednosti, to neka hvali tijelu i krvi Gospodnjoj, jer moć sakramenta u njemu djeluje i neka se raduje što će se skoro pogibeljna bolest izliječiti. (S. Bernardus, sermo de coena Domini n. 3.) U tom smislu često sv. oci riječi proroka Za-

karije: vino od kojega rastu djevice — vinum germinans virgines (9. 17.) tumače za euharistiju.

Otale se razabire zašto i kako euharistia čuva od smrtnih grijeha. Budući da ona taži i gasi vatru pohote, zato su manje i rjegje napasti i usljed toga lakše se čovjek čuva, da se nepovrati u stare grijehe. Buduć da euharistia krijepi svrhunaravski život duše, zato čovjek laglje odolijeva i pobija napasti i uspješnije se otima od svega što je puteno, zemaljsko, ništetno, jer ga euharistia diže gore k onomu što je duhovno, svrhunaravsko, božje. Otale se vidi, da euharistia posvećujući tijelo i dušu daje obilje milosti, da možemo u dobru napredovati, sve krjeposti vršiti, jednom riječi, kršćanski živjeti.

6. Napokon crkva uči, da nam je euharistia zalog i jamstvo slavnog uskrsnuća i vječnog blaženstva — pignus futurae gloriae et resurrectionis. Naravska hrana održaje i krijepi tjelesni ustroj, ali ne može njegovoga života na vijeke produljiti. Tijelo se vremenom troši, dok se napokon ne istroši i pogine. U raju prije grijeha bilo je drugačije. Bog milosrdni po neizrecivoj milosti svojoj nadario je prvoga čovjeka tijelom, koje nije trebalo nikad umrijeti, a u drvetu života dao mu je sredstvo, kojim je tijelo svoje mogao sveudilj održavati i čuvati, da se ne istroši i ne pokvari, nego da u njem sveudilj ostane mlanačka snaga, te bi zajedno s tijelom i dušom nakon odregjenih dana preselio se u vječna blažena obitavališta. Grijehom izgubio je čovjek dar neumrlosti, izgubio na vijeke drvo života. Ali čovjeku je ostala urogjena želja za neumrlošću. On je kušao i nastojao na sto načina, da izgubljeno nagje. Smiješni i uzaludni pokušaji starih alkemista da pronagju životni balzam, potvrgjuju, da je želja neumrlosti neizbrisivo usagjena u srcu čovječjem. U redu spasenja ostavio je Bog iz mudrih razloga smrt u svijetu; ali mjesto rajskoga stabla života Otkupitelj je posadio u euharistiji drugo stablo života, da po njemu sve ako mu se tijelo i pohara, na sveopćem uskrsnuću dogje opet do cilja, neskvarljivog naime tijela. Ona u tijelo usagjuje klicu neumrlosti i tako ga prikladnim čini, da na glas trublje preobraženo i slavno ustane na vječni život. U tom je smislu

euharistia zalog i jamstvo slavnog uskrsnuća. Gospodin sam to potvrgjuje kad kod Iv. 6. 50. kaže: „To je kruh koji s neba dolazi, da tko jede od njega ne umre“; da Spasitelj ovdje misli i na bezsmrtnost tijela, a ne samo duše, razabire se otale, što on tu moć euharistiji daje u oprijeci prema mani, koju su blagovali oci u pustinji a ipak svi pomriješe. Još jasnije govori o euharistiji kao o zalogu slavnog uskrsnuća u 55. red.: „Tko jede moje tijelo i pije moju krv, ima život vječni i ja ću ga uskrisiti na sudnji dan.“ Sv. oci oslanjajući se na to obećanje Gospodinovo zovu euharistiju: lijek proti smrtnosti, pharmacum immortalitatis, φάρμακον ἀθανασίας ili ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν. — Istina je doduše, da će uskrsnuti ne samo dobri nego i zli. Kada se pako euharistia zove zalog uskrsnuća, misli se samo na slavno uskrsnuće, jer ovo je u pravom smislu uskrsnuće na vječni život, dočim je uskrsnuće grješnika za pravo druga vječna smrt. Euharistia jamči za ono pravo uskrsnuće i čuva čovjeka ne od prve, ali od one druge vječne smrti.[1]

Bilješka. Euharistia tvori učine izravno i u tijelu čovjeka. To slijedi iz naravi ovog sakramenta, koji se upravo prima tako, da se čovjek stvarno i bitno združuje s tijelom i krvju Kristovom. Kad dakle primamo euharistiju, naš tjelesni ustroj dolazi u dodir (ako se ta riječ može upotrebiti za preobraženo tijelo Kristovo) s tijelom Gospodinovim. Ako je to nuždan posljedak stvarne i bitne prisutnosti tijela Kristovog, onda se ne smije poricati da euharistia i na tijelo izravno utječe. U tom se takogjer euharistia razlikuje od ostalih sakramenata. I oni doduše utječu na tijelo, jer se vanjski sakramentalni znak kod svih meće na tijelo, ali svrhunaravski učin ne tvori ni jedan (osim euh.) u tijelu, nego samo na duši po onoj poznatoj Tertulianovoj: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur, etc.[2] to će reći: vanjskim znakom bilježi se tijelo, da

[1] Sr. Oswald za čitavu 6. točku l. c. p. 686. sq.

[2] De resur. carn. c. 8.

se tako svrhunaravski učin proizvede u duši. U euharistiji je drukčije. Vanjski znak euharistije bitno se pretvorio u tijelo Kristovo, kad se dakle vanjski znak u euharistiji prima, naše tijelo dolazi u kontakt s presv. tijelom Kristovim. Da taj kontakt izvodi spasonosne učine i na tijelu i na duši nužna je posljedica samog sakramenta, jer ako je Gospodin za života dodirom svoga tijela mrtve uskrisivao, kako da ne bi isto presv. tijelo, kad se u pričesti najuže s nama sjedinjuje, spasonosno djelovalo takogjer i na naše tijelo. Sv. oci to naročito uče, i to na tri načina. Oni kažu najprije, da je euharistia naregjena, da posvećuje tijelo i dušu. Dalje vele, da smo jednog tijela i jedne krvi s Kristom, jer se njegova pùt i krv najuže s našom sjedinjuje. I napokon uče, buduć da se najuže sjedinjujemo s neumrlim tijelom Kristovim, oslobagjamo se od skvarljivosti, u koju smo pali po grijehu. Oslobagjamo se pako od skvarljivosti opet na dva načina. Prvo tim, što euharistia u nama taži i gasi pohotu, drugo tim, što je zalog slavnog uskrsnuća. (Sr. Irenej adv. haer. l. IV. c. 18. n. 5.)

Treba dakle po nauku otaca vjerovati da euharistia izvodi najprije i poglavito učine u duši, a po njoj i u tijelu. Jer kad se u pričesti umnožava milost posvećujuća i daju djelujuće milosti u tu svrhu, da u milosti ustrajemo, to one milosti umanjuju pohotu i čim su bogatije milosti tim više i uspješnije odanle utječu i na tijelo, koje takogjer dijelnikom postaje duhovnog života. Ali Gospodin i više nešto obećaje i sv. oci obazirajući se na ona obećanja uče, da ovaj sakramenat izravno i na tijelo utječe. Franzellin misli, da se ovako mora kazati. Buduć da se u dostojnoj pričesti naša tjelesa dodirom presv. tijela Gospodinovog posvećuju, zato ih Isus Krist cijeni kao svoje vlastito tijelo, s kojim su na osobiti način srodna. Zatim dalje izlaže, da su naša tjelesa, istina, doklegod su po milosti posvećujućoj hramovi Duha svetoga, zajedno i uda Kristova, i to uda od njegovih kosti i njegove pùti, jer je u otajstvu utjelovljenja naše tijelo uzeo za svoje i tako dijelnik postao našeg tijela i naše krvi. Mystičko ipak ovo jedinstvo našega tijela s tijelom Kristovim posvećuje se i učvršćuje time, što se u sakramentu euharistije združuje slavno njegovo tijelo i krv s našim tjelesima. Iz tog sakramentalnog sjedinjenja ragja se posebna uska sveza — affinitas — poradi koje Krist smatra naše tijelo za svoje, i zato ga čini sličnim svojemu neskvarljivomu i slavnomu tijelu. Sličnost pako ta nije u tome, da je naše tijelo postalo neskvarljivo i prosto od pohote, kao što je to njegovo tijelo, to bo ne dopušta sadašnje stanje, nego je sličnost u tome, da se uspješno otimamo napastima gjavla i pùti, jer nas Krist pomaže svojom svetom milošću, a više puta takogjer fizičkim utjecajem u tijelo naše, gdje gasi vatru pohote. Ako i nije sigurno, da ovo zadnje sakramenat uprav izravno tvori, to ipak nije ni to baš nevjerojatno, kad n. pr. i posljednja pomast slični učin izravno tvori i u tijelu. Ali se ne smije zaboraviti, da ovi sakramentalni učini u tijelu ne zavise samo od naše spremnosti nego i od Božje volje i da se uvijek podregjuju poglavitomu učinu, koji je u svim sakramentima posvećenje i spasenje duše. Toliko je ipak sigurno, da sakramentalnom milošću dobivamo u euharistiji pravo na posebne pomoći Božje u svrhu, da se uzmognemo oteti napastima pùti, pa ako budemo savjestno sudjelovali s onim posebnim milostima, postat će naše tijelo, koliko je to ovdje nužno, slično — conforme — tijelu Kristovom.[1]

Ako i nije naša zadaća da opisujemo učine svetogrdne pričesti, ipak ćemo nešto i o tom spomenuti. Budući da euharistia i na tijelo utječe, to mora da svetogrgje štetno upliva i na tjelesni život. Već apoštol izmegju ostalih posljedica svetogrdne pričesti spominje bolest i smrt tijela. „Zato su megju vama mnogi slabi i bolesni i dovoljno ih spavaju“ (1. Kor. 11. 30.)

[1] Franzellin De SS. Euch. Sacr. p. 286. sq.

Glava četvrta.

Euharistia kao žrtva.

1. članak.

Uvod.

§. 53.

Pojam žrtve prema naravskom i izvjesnom Božjem zakonu.

Čovjek od Boga stvoren, sve što jest i sve što ima, od Boga je dobio, zato je Bog njegov najviši gospodar, a čovjek kao stvor u svemu je od Boga zavisan. Čovjek kao razumno i slobodno biće treba, da razumom priznaje, da je Bog njegov vrhovni gospodar i da od njega u svem zavisi, i voljom da mu se podvrgava kao svomu stvoritelju i svojoj zadnjoj svrsi. Otale, što je Bog vrhovni gospodar svih stvorova u opće i čovjeka napose, slijedi, da je čovjek dužan Bogu se klanjati, hvaliti mu na primljenim dobročinstvima, i moliti ga za nove potrebne mu darove. Ako je pak čovjek Boga, Stvoritelja svoga grijehom uvrijedio, onda dolazi nova dužnost za njega, da grijeh izbriše i zadovolji za nanešenu uvrijedu, da se tako sa Bogom izmiri. To je dužnost svakoga pojedinca čovjeka i cijelog roda ljudskoga kao moralne osobe. U tome da priznajemo Boga svojim stvoriteljem i vrhovnim gospodarom, da mu se u svem podlažemo, bit je i svrha svake religije u opće i svakog sukromnog i javnog bogoštovlja napose.

Nutarnje štovanje treba čovjek da zgodnim vanjskim djelima očituje i to ne samo zato, što to traži sastavljena narav njegova, nego poglavito zato, što ne samo duša nego i tijelo u Bogu ima svoj početak i svrhu, što čitav čovjek od Boga zavisi. Treba dakle da se čitav čovjek podloži Bogu. Vanjsko štovanje Boga nužna je posljedica naravi čovječje; *javno* pako bogoslužje nužno proistječe iz toga, što su svi ljudi jedan rod, društvo ili moralna osoba. Zato kao što je čovjek dužan po samom naravskom zakonu priznavati, da je posve zavisan od Boga kao svoga početnika i svrhe, isto je tako poradi istoga zakona dužan, da svoju zavisnost očituje vanjskim i upravo javnim bogoslužjem, koje je, kao što rekosmo, po naravi svojoj u tom, da se vanjskim načinom Bogu klanjamo, hvalimo, prosimo i u stanju grijeha, da očitujemo potrebu čišćenja i izmirenja s Bogom. Ovaj dio bogoslužja, buduć da je najizvrsniji i buduć da je i po svojim čuvstvima, koja ga prate i po svojim znakovima, kojima se očituje, posebne vrste, zato je specifično različan od svih ostalih čina javnog bogoslužja i stoga je dobio i posebno ime. U hrvatskom jeziku to je ime žrtva, a u latinskom sacrificium, što se izvodi etimologički od sacrum facere. To ime dakle ima u crkvenom jeziku odregjeno, posebno značenje, upotrebljava se naime za ovaj najizvrsniji dio bogoslužja, a ako se upotrebljava kadkad i za druge religiozne čine, to biva samo u prenesenom značenju.

2. Čovječja narav iziskuje, da vanjsko štovanje ne izkazujemo samo riječima već i znakovima. Obični znakovi štovanja kao što su: klečanje, sklapanje ruku, naklanjanje glave itd. mogu se upotrebljavati, ne samo kad se klanjamo Bogu, nego i kad štovanje izkazujemo ljudima. Znak pako kojim bi naročito očitovali, da Boga priznajemo svojim vrhovnim gospodarom i da želimo grijeh oplakati i izbrisati i s Bogom se pomiriti, bio bi taj, da se čovjek sam pred licem Božjim ubije. Ali budući da to redovito nije dopušteno, sama narav naučila je čovjeka, kako će to isto, ali drugim načinom očitovati. Ona ga je naputila, da u tu svrhu uzme svoje stvari, osobito takove, koje su mu potrebne za uzdržavanje života, a to su poglavito životinje, te da ih mjesto sebe pred licem Božjim na kojigod način pohara, uništi. Kad čovjek pred licem Božjim takove stvari uništi (zakolje životinje, razlije vino, spali tamnjan), tim on jasno ispovijeda, da je Bog gospodar života i smrti, od koga jesmo i sve imamo, komu sve dugujemo, od koga sve iščekujemo, koji bi nas mogao kao vrhovni naš gospodar uništiti, što zbilja našim grijesima i zaslužujemo, i zajedno očitu-

jemo, da smo pripravni njemu na čast život naš dati ili ako smo ga grijehom uvrijedili, naš život dati mu kao zadovoljštinu. Otale se razabire, zašto su u žrtvama glavni predmet *životinje*, jer one su vanjskim svojim životom najsličnije čovjeku; otale se i vidi, zašto u žrtvama ima toliku znamenitost *krv*, jer po shvatanju sv. pisma „u krvi život je životinje“. (Lev. 17. 11.) Svaka dakle žrtva po naravi i biti svojoj kaže, da se ona Bogu prikazuje mjesto nekog *drugoga* (substitutio), da zadovoljuje za drugoga (vicaria satisfactio) i da ide za tim, da se krivnja izbriše i Bog izmiri (expiatio). Idea *vicariae satisfactionis* i idea *expiationis* ne da se rastaviti od pojma žrtve, zato te dvije misli nalazimo u svim, ne samo levitičkim nego i u poganskim žrtvama.

3. Prem ako naše stvari, poglavito životinje, zgodno naznačuju, da one zastupaju nas; i akoprem uništenje ovih stvari zgodno očituje spomenuta ona religiozna čuvstva, to ipak, buduć da ove stvari nisu po naravi svojoj odregjene u tu religioznu svrhu, a mogu napokon po naravi svojoj i drugo koješta značiti, zato je potrebno, da se one naročito za tu religioznu svrhu odrede i da se tako religiozno njihovo značenje napose uglavi. Kad se pak radi o javnim religioznim znakovima, kojima da ljudi kao društvo, svečano svoja vjerska čuvstva očituju, treba da ih odredi javna oblast, kojoj je društvo potčinjeno. Iz naravi bo društva a i iz samih onih znakova (jer nisu naravski znakovi bogoštovlja) slijedi, da nije dosta, da pojedini ljudi po svojoj volji odaberu i odrede znakove, koji da budu religiozni obredi i dijelovi vanjskog, poimence, javnog bogoslužja, nego treba, da to učini javna oblast. Stoga ako je javna oblast to učinila, pogotovo, ako je Bog sam odabrao i odredio one znakove i obrede, kojima da se ona vjerska čuvstva očituju, onda su samo one stvari, i to samo ako se upotrebljavaju na način, koji je on odredio, prave žrtve, a sve drugo, što se kod bogoslužja drukčije obavlja i upotrebljava nije prava žrtva, sve ako po sebi i zgodno očituje ista religiozna čuvstva, koja se očituju i u onima od Boga naregjenim znakovima, nego je to jednostavni religiozni obred, koji se može samo u širem smislu zvati žrtva.

Otale se razabire, zašto ni u starom ni u novom zavjetu nije crkva mogla naregjivati žrtve; i zašto neki vanjski obredi ako i imaju, ako gledaš na predmet njihov i način kako se upotrebljavaju, sve, što se traži za pojam žrtve, ipak nisu žrtve, nego su samo sveti obredi.

4. Narav društva čovječjeg a i značenje onih religioznih čina o kojima govorimo, iziskuju, da ih ne obavljaju po volji pojedini kada se i kako se komu svidi, nego stalno namješteni i u tu svrhu *posvećeni* službenici, koji kao zastupnici društva dolaze pred lice Božje i mjesto svih očituju ona religiozna čuvstva. U redu bo je, da samo oni, koji su barem po zvanju svojem sveti, zastupaju društvo pred Bogom i da samo oni mjesto svih priznaju krivnju i očituju želju, da se od krivnje očiste. Pogotovo je to upravo neophodno potrebno, ako je Bog sam odredio, da žrtve prinose samo oni, kojima je on zato dao vlast. U tom slučaju, ako bi se tko usudio nepozvan žrtvovati, ne samo da bi se ogriješio, nego ono ne bi ni bilo pravo žrtvovanje.

I tako poslije grijeha prvog čovjeka — in statu naturae lapsae (govorimo bo samo o tim žrtvama, jer su nam ove samo poznate, o žrtvama bo u rajskom stanju ne znamo ništa izvjesna) svaka prava žrtva treba da ima ove uvjete: 1. treba da se upotrebljava vidiva, vanjska stvar; 2. samo se Bogu smije prinositi; 3. to smiju činiti samo od njeg postavljeni službenici; 4. prikazivati se mora tako, da se stvar na kojigod način uništi; 5. samo se ona stvar treba da upotrebi, i to samo na onaj način, kako je to Bog odredio; 6. način pako taj je u tom, kao što rekosmo, da se ona vidiva stvar na kojigod način uništi; 7. treba da se uništi u tu svrhu, da se time prizna Božje vrhovno gospodstvo i da se njegova srdžba izmiri. Zato potpuna definicia žrtve glasi: Oblatio rei sensibilis, loco hominis soli Deo per legitimum ministrum facta, ad agnoscendum supremum ejus dominium et placandam iram ejus, quae ritu sacro immolatur sive destruitur. Iz zadnjih riječi razabire se, da je *uništenje* upravo *bitni čin* kod žrtvovanja, jer upravo on od običnog prikazanja (oblatio) čini žrtvovanje (immolatio) i po njem prikazni dar postaje upravo žrtva — hostia ili victima, i u tom

smislu kažu bogoslovi, da je uništenje (destructio, kod životinja mactatio) *actio sacrifica*. A budući da poslije grijeha svaka prava žrtva po naravi svojoj ide za tim, da očituje, da je čovjek grijehom postao krivac smrti i da prizna Boga gospodarom života i smrti i potrebu i želju, da se s njim po uništenju svoje stvari izmiri, zato treba da se u svakoj žrtvi već po pojmu njezinom *uništi* vidiva stvar (destructio rei); isto tako sam pojam svake žrtve kaže, da ona zadovoljštinu daje *mjesto drugoga* (idea vicariae satisfactionis) i da joj je svrha očistiti čovjeka od grijeha i izmiriti ga s Bogom (idea expiationis). Zato ovo troje treba da je u svakoj žrtvi i ne da se rastaviti od pojma prave žrtve.

5. Izložili smo do sada, da je već po naravskom zakonu prava žrtva samo ono, kad se uništuje vidiva stvar naročito u tu svrhu, da se tim prizna vrhovno Božje gospodstvo i da tim načinom očitujemo, da smo krivci grijeha, a po grijehu smrti i da imamo želju i potrebu, da se od grijeha očistimo i s Bogom izmirimo. Da sve to ide na pojam žrtve, potvrgjuje nam starozavjetna objava, kad opisuje i izlaže levitičke žrtve, koje je sam Bog naredio i uredio. Ako letimice promotrimo levitičke žrtve, kako su u Mojsijevom zakonu propisane, naći ćemo u njima sve one uvjete, koje smo po naravskom zakonu za pojam žrtve iskali i postavili. Evo ih redom:

a) poglavite žrtve, životinje naime, prinosile su se klanjem i žganjem; neživuće stvari takogjer su se uništavanjem žrtvovale (vino se prolijevalo, tamjan palio itd.);

b) da se stvari žrtvuju mjesto čovjeka (vicaria satisfactio) naznačivalo se polaganjem ruku: „I neka metne ruku svoju na glavu žrtvi paljenici i primit će mu se, i očistit će ga od grijeha njegovog“. (Lev. 1. 4.) Još se jasnije istječe misao, da životinje u žrtvama nas zastupaju u knj. Lev. 16. 20—23: „A kad očisti svetinju i šator od sastanka i oltar, tada neka dovede jarca živoga. I metnuvši Aron obje ruke svoje na glavu jarcu živomu, neka ispovjedi nad njim sva bezakonja sinova Izrailjevih i sve prijestupe njihove u svim grjesima njihovim, i metnuvši ih na glavu jarcu neka ga da čovjeku spremnomu, da ga istjera u pustinju. I jarac će odnijeti na sebi sva bezakonja njihova u pustinju“.

c) prinosile su se samo jedinomu Bogu;

d) i to u svrhu, da se prizna njegovo veličanstvo, da mu se hvali na primljenim dobročinstvima i moli za nova, i što smo već gore spomenuli, da se očisti od grijeha. Kako se je gdje koja svrha više i izravno htjela iztaknuti, tako se je žrtva i zvala; i prema tome bilo je u starom zavjetu tri poglavite vrste žrtava: 1) paljenica (holocaustum) bila je žrtva klanjanja (sacrif. latreuticum); 2) žrtva za grijeh (sacrif. pro peccato) bila je žrtva pomirna (sacrif. expiationis sive sacrif. propitiatorium); i napokon 3) mirovna žrtva (hostia pacifica) bijaše žrtva hvale i prošnje (sacrif. euharisticum et impetratorium);

e) napokon izvjesnim zakonom Božjim u narodu Izraelskom posvećuje se jedno koljeno (Levi), a iz tog koljena izabire se jedna obitelj, kojoj se daje vlast, da kao posrednik izmegju Boga i ljudi žrtve prikazuje.

Iz svega toga razabire se, da je Bog sam naredio neke čine javnog bogoštovja i oni su megju sv. obredima najizvrsniji i najsvetiji. Vidimo dalje, da je Bog sam odredio, da predmet tih čina budu vidive stvari, da se Bogu prinose uništenjem i odredio im je sam značenje, da naime predstavljaju čovjeka pred Bogom, očituju vrhovno njegovo gospodstvo i ispovijedaju krivnju u palom čovjeku. Ti pako bogoštovni čini zovu se u zakonu posebnim imenom: žrtve.[1] I tako i po izvjesnom zakonu Božjem, kao što i po naravskom zakonu žrtva je: prikazanje vidive stvari Bogu na način kakvog god uništenja, zakonito naregjeno u svrhu, da se tim prizna vrhovno Božje gospodstvo, Božja pravednost i čovječja krivnja i očituje želja izmirenja. Otale slijedi, da se po izvjesnom zakonu Božjem mogu samo oni vanjski bogoštovni čini zvati u pravom smislu

[1] Hrvatska riječ žrtva po etimologiji svojoj izvodi se ili iz žderati (jesti) ili gorjeti. Iz čega je izravno uzeta svejedno je, jer i jedno i drugo (žderati i gorjeti) ima zajednički korjen ger—žer; oboje upućuje na uništenje, jer i gorenje i žderanje uništuje stvar. Ime samo pokazuje, da na pojam žrtve ide uništenje — destructio. U staroslavenskoj liturgiji pjeva crkva u vazmenoj prefaciji: jegda Pascha naša *požert* bist Krist = cum Pascha nostrum immolatus est Christus.

žrtve, koje imaju ozgor spomenute uvjete; a ako se kadkad i drugi vanjski bogoštovni čini zovu žrtve, to se tako zovu samo u širem, prenesenom smislu.

6. I žrtva je sveti znak, kao što su to i sakramenti, ali se ona od njih bitno razlikuje. Sakramenti bo posvećuju čovjeka, žrtve pako kao takove (ex opere operato) ne idu za time, da posvete čovjeka, nego da izkažu Bogu dužno štovanje, nepravdu mu nanesenu izbrišu i izglade, hvalu dadu za primljena dobročinstva i nove darove isprose. Otale se razabire, da je žrtva temelj, na koji se oslanjaju i vrelo iz kojega sakramenti kao sredstva spasenja crpaju milosti.

7. Kao što je u opće stari zavjet sa svim svojim uredbama imao samo typičko značenje, tako su i žrtve st. zavjeta imale samo simboličku vrijednost. Kad se radi o brisanju i čišćenju moralne krivnje, samo se sobom razumije, da životinje ne mogu zastupati čovjeka, dosljedno ne mogu ga svojom krvju od grijeha ni očistiti. „Jer krv junaca i jaraca ne može uzeti grijeha“. (Hebr 10. 4.) Levitičke žrtve imale su samo zadaću, da održavaju u čovjeku živu misao i čuvstvo, da se on sam svojom snagom ne može izmiriti s Bogom, da mu treba zastupnika, koji da mjesto njega u istini i potpuno Bogu zadovolji i da tako u njem potaknu i živu održe želju za budućim Otkupiteljem. Kad su dakle životinje u levitičkim žrtvama zastupale čovjeka, upućivale su time i pokazivale na pravog i jedino zakonitog zastupnika, Krista Otkupitelja. Zato su žrtve staroga zakona u opće typ one prave žrtve Kristove na križu, koja je jedina mogla čovjeka izmiriti s Bogom.

8. Prava i potpuna pomirna žrtva, na koju upućuju sve žrtve staroga i na koju se obaziru svagdašnje nekrvne žrtve novoga zavjeta, prikazana je na križu i njom je Isus Krist završio djelo spasenja roda čovječjega. Da je smrt Kristova na križu prava žrtva, moramo ovdje uzeti kao stvar poznatu, a dokazat će se na drugom mjestu, kad se bude izlagao nauk o djelu otkupljenja. Krvnom svojom smrti Krist je okajao i izbrisao Adamovu i svih ljudi neposlušnost, dočim je, premda sâm svet i nevin, na se uzeo prokletstvo i posljedice grijeha i na mjesto nas u svojem tijelu grijeh okajao i davši Bogu dužnu zadovoljštinu opet nas s njim izmirio. On je jagnje, koje nosi grijehe svijeta, i njegova krv je pravo, jedino sredstvo, kojim se briše grijeh i izmiruje s Bogom.

Smrt Kristova mogla je samo zato zadovoljiti Bogu za nanesenu uvrijedu, jer je to bila smrt Sina Božjega. Umrijeti je pako mogao Sin Božji samo zato, jer je bio čovjek. Stoga je otajstvo utjelovljenja prvi uvjet i osnov velike pomirne žrtve, pače u samome utjelovljenju nalazi se već kao u klici žrtva. U času utjelovljenja Krist je postao vrhovni svećenik i zato sva njegova sveta djela, počevši od prvog časa utjelovljenja pa sve do njegove smrti na križu bijahu žrtve. Poimence pako zove se njegova smrt na križu žrtva, jer je po naregjenju Božjem smrću Kristovom dovršeno djelo otkupljenja i jer se u smrti najbolje pokazuju uvjeti i vlastitosti prave žrtve.

Budući da je smrt Isusova prava i jedina žrtva, zato i euharistia ako je sveudiljna i prava žrtva novoga zavjeta, to može biti samo u savezu sa smrću Kristovom na križu, a nikako sama za sebe, nego samo toliko, koliko se u njoj bitno i stvarno oponaša smrt sina Božjega. Kao što su žrtve staroga zavjeta unaprijed upućivale na smrt Kristovu, isto se tako euharistia natrag obazire i oponaša (immitatur) njegovu smrt na križu. Samo se ne smije riječ „oponaša“ krivo razumjeti, kao da ona kaže, da misa nije prava žrtva nego samo slika, znak, pusto oponašanje krvne žrtve na križu, nego se time hoće da kaže, da je ona zato prava žrtva, jer se u njoj isto zbiva nekrvnim načinom, što se je krvnim načinom zbilo na križu.

9. Već smo prije spomenuli, kako su se dijelile i razlikovale levitičke žrtve. Razdioba se izvodi samo otale, što se u pojedinim žrtvama izravna svrha sad jedna sad druga istječe i naglašuje, ali u bitnosti svakom žrtvom priznajemo neizmjerno Božje veličanstvo i dajemo mu dužno štovanje (latreuticum sacrif.), hvalimo za primljena dobročinstva (eucharisticum), molimo za buduća (imperatratorium) i u stanju grijeha priznajemo krivnju, i potrebu i želju, da se očistimo, za krivnju zadovoljimo i s Bogom se izmirimo (propitiatorium). Ovo

zadnje poimence, u stanju grijeha, nikako se ne da od pojma žrtve rastaviti; svaka bo prava žrtva mora da je pomirna, jer kad uništujemo žrtveni dar pred licem Božjim, a to je bitni čin svake žrtve, actio sacrifica, priznajemo, da smo kao krivci zaslužili smrt i želimo da žrtvom krivnju izbrišemo i s Bogom se izmirimo.

2. članak.

Euharistička žrtva u opće.

§. 54.

Značenje i potreba euharističke žrtve.

1. Prije nego iz vrela objave stanemo dokazivati, da je euharistia prava žrtva novoga zakona, izložit ćemo značenje euharističke žrtve t. j. pokušat ćemo, da istumačimo, zašto je poslije prave, potpune i savršene žrtve Boga-čovjeka na Golgoti, gdje je dovršeno djelo otkupljenja čitavoga roda ljudskoga, potrebna u Kristovoj crkvi sveudiljna nekrvna euharistička žrtva.

Da značenje, odnosno potrebu euharističke žrtve pravo ocijeniti uzmognemo, treba razlikovati izmegju otkupljenja *roda ljudskoga* i otkupljenja *pojedinih ljudi* ili kako to školastici kažu, izmegju objektivnog i subjektivnog otkupljenja — redemptio objectiva et subjectiva. — Kad je Bog prvoga čovjeka stvorio i odredio, da bude praotac roda ljudskoga, u onom času dovršeno je stvorenje *roda ljudskoga* (creatio objectiva). Budući da je prvi čovjek odregjen bio, da bude naš praotac, zato smo svi mi u njemu bili (objektivno) stvoreni. Samo zato, jer je naime objektivno u Adamu već bio čitav rod ljudski, svi ljudi, postao je cijeli rod ljudski krivac grijeha Adamovog po onoj apostolovoj: „in quo omnes peccaverunt", a u istom smislu kaže i sv. Augustin: Omnes fuimus in illo uno, quando fuimus ille unus. (De civ. Dei l. 13. 14.) Ali ako je već u Adamu i bio stvoren rod ljudski, zato još nisu bili u njem stvoreni pojedini ljudi (subjectiva creatio), niti su

bili pojedini ljudi krivci njegovog grijeha. Pojedini ljudi postaju članovi roda ljudskoga istom onda, kada po naravskom rogjenju dolaze u svijet. Budać pako da svi ljudi lozu svoju vuku od Adama t. j. budać da svi ljudi stoje u fiziologičkom savezu s Adamom, zato su svi dijelnici naravi i grijeha Adamovog. — Isto je tako i u svrhunaravskom redu. Krist je djelom svojim spasenja, što ga je završio na križu, otkupio čitav rod ljudski. Plaća i otkupina za grijehe čitavog svijeta položena je, potpuno isplaćena, i tako zadovoljština učinjena. To je otkupljenje roda ljudskoga, otkupljenje čovječanstva, to je objektivno otkupljenje. Ali zato što je objektivno djelo otkupljenja dovršeno, nisu još pojedinci otkupljeni, spaseni t. j. opravdani i posvećeni, svejedno kao što nisu ni dovršenim stvorenjem Adama još pojedini bili stvoreni niti pojedini bili već grješnici, kad ih još nije ni bilo. Da to bude, treba kao u naravskom tako i u svrhunaravskom redu, da *pojedini* dogju u svezu s dotičnim početnicima ili nosilcima dotičnog reda — s Adamom ili s Kristom. Istom kad pojedinac dodje u svezu s Adamom, postane dijelnik naravi i grijeha njegovog; isto tako kad pojedinac dodje u svezu i doticaj s Kristom, istom onda postane dijelnik otkupljenja — milosti posvećujuće. Kako pojedinci dolaze u svezu s Adamom već smo čuli, biva to naravskim rogjenjem. Kako dolaze pojedinci u svezu i doticaj s Kristom, da mogu pojedinci dijelnici postati njegovog djela otkupljenja? Kakva to mora biti sveza s Kristom, da uzmogne Krist pojedine opravdati i posvetiti, o tom se ovdje radi, na to pitanje pokušat ćemo ovdje odgovoriti.

Krist je nekoč na svijetu bio, pa ima već gotovo dvije hiljade godina, što nas, današnju generaciju, od njega dijeli. I njegovo djelo otkupljenja, poimence žrtva na Golgoti gotova je i prošla činjenica, kao svaki drugi historički dogadjaj. Stoga se pita: na koji način da se mi s osobom i s djelom Kristovim, od koga nas dijeli toliki razmak vremena, sjedinimo i u savez dogjemo, da tako uzmognemo i dijela imati na njegovom djelu? Da Kristova osoba i njegovo djelo ima samo historičko značenje i vrijednost, onda bi protestantska nauka

bila istinita, jer onda bi se mogli sjediniti s Kristom samo u duhu, uspomenom, putem povjesničke vjere, kao sa svakim drugom povjesničkom osobom ili dogogjajem. Da je tako, onda i zbilja ne treba ni crkve, u kojoj da bude Krist sveudilj megju nama, ni sakramenata, po kojima da se plodovi otkupljenja sveudilj dijele, ne treba ni euharistije, u kojoj da je prisutno pravo tijelo i krv Isusova. Da je Isus za nas samo historička osoba, onda u istinu ni crkva, ni sakramenti, poimence euharistia, nemaju druge svrhe, nego da u nama bûde i održavaju uspomenu i vjeru na Isusa; u tom slučaju sve bi kršćanske uredbe bile samo slike, znakovi, koji bi nas sjećali na Krista i njegovo djelo. Za taj slučaj vrijedi protestanski dogmat: sama vjera spasava. Ali katolicima je Isus nešto više nego historička osoba, koje se sjećamo, o kojoj govorimo i za koju vjerujemo, da je nekoč bila na svijetu. Katolički sustav i red spasenja ište, da se stvarno, u istinu i zbilja sjedinimo s Kristom i zato je po tom sustavu nužno, da se povjesnički Isus i njegovo djelo dovede iz prošlosti u sadašnjost, iz daljine k nama u blizinu. Radi toga uzroka je potrebno, da se žrtva na križu, nekoč dovršena na Golgoti, k nama primakne, da se sveudilj megju nama iznovice prikazuje, da tako pojedini ljudi, svi bez iznimke, svih vremena i mjestâ mogu dijelnici postajati njezinih plodova.

Moglo bi se ipak činiti, da poslije kako je djelo otkupljenja dovršeno i sve spasonosne milosti zaslužene, nije potrebno, da bude u crkvi sveudiljna žrtva, koja da na pojedine ljude plodove otkupljenja prenosi. Jer ako su plodovi dozrijeli, ako su milosti spasenja zaslužene, onda je dosta da Duh sveti kao posvetitelj izravno pojedincima plodove otkupljenja dijeli. Istina je, i članak je vjerski, da je Duh sv. početnik reda spasenja; on je, koji u sakramentima milosti dijeli, on je, koji kruh i vino u euharistiji pretvara u tijelo i krv Isusovu; jednom riječi, on je, koji nas opravdava i posvećuje. Ali se ne smije zaboraviti, da je djelo otkupljenja djelo *Boga-čovjeka, utjelovljenoga Boga,* da je svrhunaravski red za spasenje uredio i dovršio Isus Krist u vidivoj čovječjoj naravi. Poimence žrtva na križu, kao poglaviti i zaglavni čin u redu spasenja, mogla se je prikazati samo u čovječjoj naravi, žrtvovat se je mogao samo Bog, koji je čovjek postao. To je osnov reda spasenja kako ga je Bog utemeljio i uredio. Na *istoj osnovi* treba da se i plodovi spasenja, žrtve na križu, pojedincima dijele, po istom redu samo mogu a i treba, da i pojedinci dijelnici postaju milosti, koje nam je Krist zaslužio. Nu Duh sveti ne utjelovljuje se, ne postaje čovjek, on ostaje čista Božanska osoba. Kao Bog pak ne može djelo otkupljenja onako nastaviti, kako je ono obavljeno i dovršeno, on to samo može tako, da se služi istim djelom, koje je Krist dovršio, kao sredstvom. Treba dakle da to djelo, žrtva na križu, sveudilj bude nazočna, jer samo tako će način spasavanja pojedinih ljudi biti istovetan s djelom otkupljenja roda ljudskoga, što ga je Krist na križu dovršio. Zato treba, da gotov dogadjaj, što se jedanput zbio i svršio na Golgoti, postane sveudiljno sredstvo spasenja, a to će biti ako prošlo bude sveudilj prisutno, sveudilj sadašnje.

Toj potrebi odgovara euharistia. U njoj je sveudilj Isus Krist nazočan, sveudilj prisutan sa svojim djelom, prisutan isti, koji se je na križu Ocu svomu nebeskomu žrtvovao za grijehe svieta. Zato nije euharistička žrtva drugo, nego žrtva na križu dovedena iz prošlosti u sadašnjost, sa Golgote prenesena u sve krajeve, gdje je crkva, u kojoj ona sveudilj živi, traje i djeluje. Misa je uredba, po kojoj mogu zakoniti Kristovi službenici žrtvu križa sveudilj prikazivati i njezine plodove pojedinim dijeliti na isti način, kao da se sveudilj Isus žrtvuje svaki dan i na svakom mjestu na križu.

Euharistička žrtva prvi put se prikazala na zadnjoj večeri. Gospodin je mogao, istina, apostolima i *jednostavno zapovjediti,* da oni i njihovi nasljednici euharističku žrtvu sveudilj u crkvi prikazuju. Ali je bilo više nego zgodno, da Gospodin sâm činom tu žrtvu prikaže i tako tvorom uredbu posveti, koja je imala sveudilj u crkvi njegovoj trajati u svrhu, da se po njoj dijele plodovi krvne žrtve na križu. Na zadnjoj večeri je dakle i riječju i činom *naregjena* sveudiljna u crkvi pomirna

žrtva i zajedno prvi put ta žrtva i *prikazana*. Ili drugim riječima, na zadnjoj večeri Gospodin je unaprijed i primjerom svojim i riječima blagoslovio djelo otkupljenja, poimence žrtvu križa i zajedno svojim apostolima i njihovim nasljednicima dao vlast, da ju sveudilj prikazuju doklegod bude potrebno, da se njezini plodovi dijele i prenose na pojedine ljude.

Da još bolje shvatimo duboko značenje i potrebu sveudiljne žrtve u crkvi, upotrebit ćemo prispodobu, kojom kardinal Hosius već u XVI. stoljeću dokazuje potrebu euh. žrtve. U crkvi je običajno, a ima taj način govorenja i biblijski oslon, da se blago zasluga Kristovih, što ga je za rod ljudski zaslužio i crkvi povjerio, isporegjuje sa spasonosnom vodom, koja nas pere i čisti. Spasonosna ta voda je u zdencu, koji je iskopan u dno križa na Golgoti. Ali ta je voda po sebi mrtva voda i od nas žednih daleko. Vjera nas uči, da je spasonosna voda tu, ali ta pusta vjera ne može ugasiti još naše žegje. Treba da nam se put otvori do nje. Euharistička žrtva čini, da ona mrtva voda počinje teći, da zdenac postane vrelom žive vode, koja na sve strane teče obilno i sveudiljno — puteus postao je fons perennis, per loca, per saecula jugiter manans. Po svakoj pojedinoj sv. misi vrelo življe potječe i izlijeva se i k nama dotječe. Je li tim žegja naša ugašena? Još nije; ako samo gledamo, gdje teče živa voda, još nam nije žegja ugašena, treba da k vodi pristupimo i da ju pijemo. Sakramenti su pak kao cijevi, koje nam vodu iz vrela izravno dovode. Euharistia je u sredini kao glavna cijev, jer ona nam dovodi obilje žive vode, ali tako da ne izcrpa vrelo; pokrajne cijevi su ostali sakramenti, jer oni nam dovode vodu u manjoj mjeri i za pojedine potrebe. Ako je ta prispodoba, što je u naravi svake prispodobe, u mnogom pogledu klimava, u bitnosti nam ipak predočuje značenje euharističke žrtve. Treba samo paziti, da se euharistička žrtva sama za sebe bez pričesti ne smatra za izravnu cijev, jer bi tako od euharističke žrtve učinili sakramenat t. j. redovito sredstvo posvećenja i tako bi izgubili pravo značenje žrtve.[1]

[1] Sr. Oswald l. c. p. 523. sqq.

Bilješka. Iz saveza krvne žrtve na križu s euharističkom žrtvom razabire se, u kojem smislu apostol Pavao u poslanici na Hebreje uči, da je žrtvom na križu završeno djelo otkupljenja, (jer je ondje potpuno zadovoljeno pravdi Božjoj za grijehe roda čovječjega) i da je zato u novom zavjetu samo *jedna* žrtva i stoga da ne treba novih i sveudiljnih žrtava, kao što je to potrebno bilo u starom zavjetu. Tim nije apostol htio da kaže, da euharistia nije prava žrtva i da nije u novom zavjetu potrebna sveudiljna euharistička žrtva, po kojoj da se dijele i prenose plodovi krvne žrtve na križu. Apostol bo u spomenutoj poslanici, da dokaže izvrsnost krvne žrtve na križu, isporegjuje levitičke žrtve sa žrtvom novoga zavjeta samo s jedne i to s one strane, s koje se očevidno razabire, da žrtva novoga zakona daleko nadmašuje sve one razne levitičke žrtve. Da to dokaže apostol naglasuje, da stare žrtve nisu davale nikakve zadovoljštine za grijehe, nego su samo ispovijedale i naznačivale krivnju i potrebu čišćenja, dočim je Krist svojom krvnom žrtvom dao potpunu zadovoljštinu i potpuno izbrisao krivnju. Zato je i poslije onih žrtava ostala u čovjeku krivnja, za koju nije dana nikakova zadovoljština i stoga je trebalo da se iznovičnim žrtvama sveudilj ispovijeda i priznaje potreba otkupljenja. Žrtva pak križa, budući da je potpuno zadovoljila za grijehe ljudi, samo je jedanput prikazana i ne treba, da se iznova prikazuje u svrhu, da se tim nova dade za grijehe zadovoljština, jer bi se tada poricalo, da je žrtvom na križu dovršeno djelo otkupljenja. Buduć je pako krvnom žrtvom potpuna zadovoljština dana i djelo otkupljenja dovršeno, zato je takova žrtva samo jedna. „Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos . . . Ubi autem horum remissio (secundum consummatam satisfactionem) jam non est (talis) oblatio pro peccato. (Hebr. 10. 14. i 18.) Otale se razabire, da apostol kada obzirom na potpuno danu zadovoljštinu i dovršeno otkupljenje uči, da krvna žrtva na križu treba da bude samo jedna, ne poriče potrebu sveudiljne žrtve, po kojoj bi se plodovi krvne žrtve ljudima dijelili. Da pako apostol dokaže prednost žrtve novoga zavjeta pred onima staroga, nije mu bilo nužno, da napose govori i raspravlja o nekrvnoj sve-

udiljnoj žrtvi novoga zavjeta, koja je naregjena bila, da prenosi plodove krvne žrtve na križu. Tim manje mu je to bilo nužno, jer je sveudiljna žrtva novoga zavjeta istovetna sa žrtvom križa i po predmetu i poglavitom svećeniku i po zadovoljštini i zasluzi, a razlikuje se od nje samo načinom prikazivanja. Pače u njegovom razlaganju upravo je i štetno moglo biti, da spominje euharističku žrtvu, koja se prikazuje pod priprostim naravskim elementima kruha i vina uz priproste (u njegovo doba) obrede u privatnim kućama, jer to sve nije prikladno bilo, da Žido-kršćanima dokaže, da je žrtva novog zakona izvrsnija, nego su bile levitičke žrtve. Zato ne samo da nema uzroka, da napose govori o euharističkoj žrtvi, nego je nasuprot vrlo zgodno, da o njoj šuti.[1]

3. članak.

Euharistia je prava žrtva.

§. 55.

U sv. misi[2] prikazuje se Bogu prava žrtva. Dokazuje se iz sv. pisma st. zavjeta.

1. Knjige staroga zakona u raznim slikama obećavaju i pokazuju euharistiju. Nije drugačije ni moguće kad znamo, da

[1] Mimogredice ovom sgodom napominjemo, da pristajemo uz one bogoslove, koji tvrde, da se riječi apostolove u toj poslanici (13. 10.) „Imamo pak oltar — *θυσιαστήριον*, altare, — od kojega oni ne smiju jesti, koji služe šatoru (tabernaculo)“, ne protežu na euharističku žrtvu u kršćanskoj crkvi, jer apostol u cijeloj poslanici govori sveudilj o krvnoj žrtvi na križu, pa zato nije ni najmanje vjerojatno, da na jedanput bez posebnog uzroka i to samo u jednom jedinom retku, prelazi na nekrvnu žrtvu. To je uzrok, da većina katoličkih bogoslova. povagjajući se za primjerom sabora Trientskog, ne dokazuje onom izrekom žrtveni značaj euharistije, akoprem bi se njom upravo doslovno to dalo dokazati, u slučaju da ondje apostol misli na euharistiju. Ona je izjava ipak u toliko i za euh. žrtvu znamenita, jer su u davnini neki sv. oci iz nje dokazivali žrtveni značaj euharistije. To je dokaz, da su oci u davnini uvjereni bili, da je euharistia prava žrtva.

[2] Riječ misa lat. missa jest kasniji latinski oblik mjesto missio (kao što se kaže remissa mjesto remissio, oblata = oblatio, collecta =

je stari zavjet slika i priprava budućih stvari. Kad sve poglavitije uredbe kršćanstva imaju svoje slike, type u starom zavjetu, kako da nema ondje najizvrsnija uredba, nekrvna žrtva svoj typ? Da stvar odviše na široko ne rastegnemo, ne ćemo opširno tumačiti sve one stvari, koje su po mišljenju crkvenih otaca bile slike i prilike euhar. žrtve, niti ćemo na široko izlagati proročke riječi, koje iz daleka obećaju našu žrtvu. Nego ćemo ovdje spomenuti samo najpoznatije i najglavnije stvari.

Najpoglavitiji i najpoznatiji typ nekrvne žrtve novoga zavjeta jest svakako Melhizedek sa svojom žrtvom kruha i vina. (Gen. 14. 18. sll.) Da je na tom mjestu govor o pravoj žrtvi potvrgjuje prije svega okolnost, da sv. pisac govoreći o toj zgodi naglasuje, da je Melhizedek bio *svećenik* Svevišnjega. I ostale okolnosti kao n. pr. svečanost prizora, svečano i opetovano zazivanje Svevišnjega, svećenički blagoslov, desetina koju Abraham daje, svjedoče, da se ne radi, kako to akatolici hoće, o jednostavnoj gozbi ili obskrbi Abrahamove vojske, nego o religioznom, svećeničkom obredu. Spotiču se protivnici o riječ: Melch. *proferens* panem et vinum, Melsisedeh *iznese* kruh i vino, i kažu, da se hebr. riječ *hotsi* (iznese) ne upotrebljava za žrtveni čin; zato da ona ovdje ne znači drugo, nego da je Melh. iznesao napolje izvan grada kruha i vina i počastio Abramovu pobjedonosnu vojsku. Ne treba poricati, da je bilo

collectio) i uzela se od otpuštanja katehumena iz crkve, kad su se počele sv. tajne na oltaru obavljati, a to je bilo tik prije offertoriuma, a otpuštao ih je djakon riječima: Ite missa est i. e. missio est. Tako sv. Augustin (serm. 49. al. 237. de Temp. 8. 8.): „Ecce post sermonem fit missa catechumenis; manebunt fideles“. Isto tako su se otpuštali na svršetku svi vjernici riječima: Ite missa est, koje su se i danas još zadržale u liturgiji. Tako tumače riječ misa već Izidor Hisp. Orig. seu Etym. VI. 19; Rhabanus Maur. de inst. cler. 32. i drugi sr. Bona Rer liturg. I. 1. 6. Druga tumačenja naći ćeš kod Bellarm. De euh. sacr. I. 1.; Bened. XIV. de ss. Missae sacnif. II. 1. Sv. oci zovu misu i drugim imenima: Collecta, Dominicum, Agenda, Oblatio, Synaxis, *Λειτουργία*, *ἀναφορά*, *προσφορά* Sr. Simar Lehr. d. Dogm. p. 801. alinea ult.

i časti, ali je s gozbom i žrtva bila skopčana, jer se je i kod levitičkih žrtava jelo, kao što su i u kršćanstvu u apostolsko doba s euharističkom žrtvom skopčane bile agape, gozbe ljubavi. Žrtva svaka ide konačno za tim, da se s Bogom sjedini, to se je pako naznačivalo blagovanjem žrtvenih darova. Melh. dakle pripravio je Abrahamu i njegovoj vojsci čast, ali jer je Melh. bio svećenik, gozba je imala značaj žrtve. Istina je, da se inače ta riječ ne upotrebljava za sam žrtveni čin, ali dolazi u savezu sa žrtvovanjem u knj. Sud. 6. 18. i 19. Gideon kaže angjelu, koji mu se je ukazao: „Nemoj otići odavle, dokle se ja ne vratim k tebi i donesem (vulg. portans, hebr. hotse) dar svoj (minha — žrtvu) i stavim preda te . . . i on *donese* (hebr. vajotsi) pod hrast i žrtvova ju". Ovdje se dakle ta riječ upotrebljava u savezu sa žrtvovanjem. Ali kako rekoh, katolici ne traže dokaz u pojedinim riječima, nego iz cijele zgode sa svim bitnim njezinim okolnostima, koje se spominju, dokazuju, da se tu radi o religioznom svećeničkom činu, pa otale ovako umuje: ako je osoba Melhisedekova typ Krista svećenika, a to i jest po izlaganju apostolovom (Hebr. 6. i 7. pogl.), onda je i Melhizedekova žrtva kruha i vina typ Kristove žrtve, što ju je u kruhu i vinu prikazao i nema dvojbe da psalmista, kada zove Krista svećenikom po redu, secundum ordinem, Melhizedekovu, neposredno nišani na ovu nekrvnu žrtvu Mesijinu.

Sv. oci uče, da je i vazmeni jaganjac bio typ euharističke žrtve, a da to dokažu, naglasuju, da je euharistiju naredio na vazmenoj večeri, kad se je blagovao žrtveni vazmeni jaganjac. I apostol potvrgjuje, da je vazmena večera bila typ Kristove žrtve: Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus. (1. Kor. 5. 7.) Sravni i sabor Trient. sess. 22. cap. 1. „Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit, eripuitque de potestate tenebrarum, et in regnum suum transtulit".

Osim typova, koji su u slikama pokazivali euharističku žrtvu, na mnogo mjesta iz daleka govore proroci o pomirnoj, zavjetnoj žrtvi u mesijansko doba, koju će prikazati od boli oslobogjeni Mesija i od koje će jesti svi narodi zemlje i od nje se trajno nasititi. (Sr. Ps. 21. 26—36.) Isto tako proroci navješćuju, da će se u mesijansko doba ukinuti levitičko bogoslužje i na mjesto njegovo postaviti čistije i savršenije, koje se ne će samo u Jeruzalemu nego posvuda vršiti. (Sr. Sophon. 3. 9.) I pogani će se obratiti i Bog će iz svih naroda odabrati si svećenike i levite. (Sr. Is. 66. 21.) Svećenicima pak odabranim iz svih naroda nužno odgovaraju žrtve u ovim narodima. — U tim i sličnim izjavama iz daleka se naviješta sveudiljna žrtva novoga zakona; pa ako one i ne mogu svaka za sebe uzeta vrijediti kao bogoslovski dokaz za našu istinu, to one ipak skupa uzete olakoćuju razumijevanje svjedočanstvâ novoga zavjeta, koja se izravno protežu na euharistiju i iz kojih dokazujemo žrtveni značaj euharistije. A jedno od najznamenitijih takovih svjedočanstva jest ono Malahije proroka. To je jedino mjesto u starom zavjetu, gdje prorok izravno naviješta euharističku žrtvu, zato iz njega skoro svi sv. oci dokazuju, da je euharistia nekrvna žrtva novoga zavjeta. Ovo je za našu istinu vrlo znamenito i vrijedno je, da ga doslovce navedemo.

Prorok Malahija poslije kako se istužio i nakarao u ime Jehove levitičke svećenike poradi njihove zloće i naročito poradi njihove nemarnosti u prikazivanju žrtava, ovako nastavlja: „. . . Niste mi mili, veli Gospod nad vojskama i ne ću primiti dara iz vaše ruke. Jer od istoka sunčanoga do zapada veliko će biti ime moje megju narodima (begojim) i na svakom se mjestu žrtvuje (muktar) i prikazuje (mugaš) imenu mojemu čist dar (minha)" (Malah. 1. 10—11.) Prorok ovim riječima naviješta, da će Bog, uvrijegjen nehajem levitičkih svećenika, osvetiti prijezir i obezčašćenje svoga oltara. A to će tako učiniti, da će levitičke žrtve ukinuti, a na mjesto njih, da će narediti novu žrtvu.

Da prorok, kad naviješta, da će Bog ukinuti levitičke žrtve i narediti novu žrtvu, misli na novi zavjet, naime na

mesijansko doba, razabire se otale, što kaže, da će se štovati Božje ime od istoka sunčanoga do zapada. Ta bo rečenica: od istoka do zapada, naznačuje uvijek cijelu zemlju, a ne samo zemlju Israelsku; isto to naznačuje i slijedeća izreka: da će se slaviti njegovo ime u narodima — hebr. begojim, jer ta riječ u pluralu sa spolnikom uvijek znači narode neizraelske. Isto potvrgjuje prorok kad kaže: da se na svakom mjestu žrtvuje, jer levitičko bogoslužje stegnuto je bilo i na jedan narod i na jedno mjesto. Po shvatanju pak proročkom, štovanje Boga u svim mjestima i narodima, uvijek je značajna biljega mesijanskog doba. Govori dakle prorok o budućem novom zavjetu. Kod proroka pak, koji u duhu gleda daleke buduće dogogjaje kao prisutne pred sobom, ne smeta, što govori u obliku sadašnjeg vremena: sacrificatur et offertur nomini meo. Nema dakle sumnje, da prorok govori o novom zavjetu.

Isto je tako sigurno, da prorok govori naročito o *vanjskom* levitičkom bogoštovlju, treba dakle, da je i novo bogoštovlje, koje će, po riječima proroka, zamjeniti staro, takogjer vanjsko. Riječi proročke to i naročito kažu (sravni red. 11.), i ne mogu se bez silovitog tumačenja razumjeti u prenesenom smislu za nutarnje štovanje. Ali još dalje isto je tako sigurno, da prorok ne govori samo u opće o vanjskom bogoštovlju, nego naročito i upravo o *levitičkim žrtvama* i za nje kaže, da će se ukinuti; zato po njegovim riječima treba misliti, da će novo vanjsko štovanje, koje ima zamijeniti stare žrtve, biti takogjer prava žrtva t. j. Bog će mjesto starih okaljanih i zato nemilih mu žrtava, narediti novu čistu žrtvu. To je jedini logički opravdani smisao proročkih riječi. To potvrgjuju i sami izrazi, koje prorok upotrebljava, ako je promatramo po njihovom biblijskom značenju. Prorok naviješta novi način štovanja, kako će ga sam Bog mjesto staroga urediti, ovako: „et in omni loco *sacrificatur* — hebr. *muktar* et *offertur* — hebr. *mugaš*, nomini meo *oblatio munda* — hebr. *uminha*“.[1] U

[1] Grčki prijevod LXX. glasi: *θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματι μοῦ καὶ θυσία κάθαρα* = thus (sive thurificatum) sacrificatur nomini meo et oblatio munda; prema tome i Daničić prijevodi: kâd (miris) prinosit

bibliji upotrebljavaju se tri one riječi = muktar (thurificatur) mugaš[1] (offertur) i minha (oblatio munda) na svim mjestima,[2] gdje je govor o pravoj žrtvi. Ako su pako te riječi u biblijskom načinu govorenja tehnički izrazi, koji naznačuju žrtvu, treba da je u istom značenju razumijemo i kod proroka Malahije, i to tim više moramo je u tom značenju uzeti, što se ovdje sve tri one riječi, od kojih se svaka za se upotrebljava za pravu žrtvu i žrtveni čin, skupa nalaze; kao da se je htio prorok osigurati proti tomu, da ga nebi tko krivo razumio, da je naime Bog odredio u opće u novom zavjetu ukinuti vanjske žrtve, te mjesto njih uvesti novi način bogoštovlja, duhovni naime, nutarnji, u kojem ne će više biti moguće, da se pojave nepodobštine levitičkih žrtava.

Ali ne samo to, nego prorok naviješta u novom zavjetu upravo *nekrvnu* žrtvu i dosljedno ne može se uzeti, da prorok misli na krvnu žrtvu novoga zakona, što je žrtvovana na križu. Riječ *kiter* po slovu znači mirisati i prema tom upravo naznačuje žrtvu kâda na zlatnom žrtveniku. Zato ako se ta riječ uzme u samostavničkom značenju (u participu Hophal muktar) naznačuje ili u opće žrtvu, ili napose nekrvnu žrtvu (mirisa, kâda), a slijedeći particip mugaš znači prikazanje žrtve. Stoga „muktar mugaš“ znači ili u opće: žrtvu prikazanu = sacrificium oblatum, ili napose: žrtvu nekrvnu prikazanu. Kakovu pak žrtvu naznačuje na našem mjestu, pokazuje slijedeća riječ: minha — purum. Ta se riječ uvijek u bibliji upotrebljava naročito za nekrvnu žrtvu u opreci prema krvnim. Sve tri dakle riječi proroka Malahije ne znače samo u opće žrtvu, nego na-

će se imenu momu i dar (žrtva) čist. Hebrejski tekst ne čitaju svi jednako. Čestice vau pred minha (*u*minha) nemaju 20 kodeksa, i onda se prema tomu doslovce mora čitati: suffimentum oblatum nomini meo sacrificium (incruentum) mundum; drugi, česticu vau kao n. pr. Vulgata, meću pred mugaš i onda treba čitati: offertur (thurificatur) et sacrificatur nomini meo oblatio munda. Sve te variante ne utječu bitno i ne mijenjaju smisla i za to ne slabe jakost dokaza.

[1] To vrijedi za taj glagol u obliku Piel i Hiphil.

[2] Prva s izvedenima od nje riječima dolazi po prilici 146 puta; druga 12; a treća 154 puta.

*

pose nekrvnu žrtvu. Prorok dakle obećaje pravu nekrvnu žrtvu na mjesto dosadanjih levitičkih žrtava. Da smo pako pomoćju hermeneutičkih i egsegetičkih pravila shvatili pravi smisao proročkih riječi, potvrgjuje nam složna predaja crkvenih otaca, koji tako odlučno i sigurno spomenuto svjedočanstvo tumače za euharistiju, da se glasoviti egsegeta Cornelius a Lapide ne boji tvrditi, da je članak vjere — de fide esse — da je od proroka navještena „čista žrtva", upravo žrtva tijela i krvi Isusove u euharistiji.[1] I sabor Trientski ne samo da se poziva na svjedočanstvo Malahijino kad dokazuje, da je u crkvi Kristovoj sveudiljna žrtva, nego naročito uči, da je euharistička žrtva „illam oblationem quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit". (sess. 22. cap. 1.).

Da prorok govoreći o novoj žrtvi gleda novi zavjet i pred očima ima nekrvnu euharističku žrtvu a ne krvnu žrtvu Isusovu na križu, sve se to jasno razabire iz vlastitosti, koje će ta nova žrtva, koju on naviješta imati. Ta bo nova žrtva a) prikazivat će se na svakom mjestu, kod svih naroda, a ne samo kod naroda Israelskog; b) prikazivat će ju pako svećenici, koji će se uzimati i posvećivati od svih naroda, a ne samo iz jednoga koljena ili jedne obitelji; c) način prikazivanja bit će na način *nekrvnih* žrtava staroga zakona, kod kojih se najviše prikazivalo kruh i vino; d) poglavita nutarnja vrijednost nove žrtve bit će u njezinoj čistoći — oblatio munda. Da se radi o nutarnjoj čistoći same žrtve, a ne o čistoći ili svetosti svećenika koji će ju prikazivati, razabire se otale, što se prorok tuži na nečistoću žrtava (žrtvovali su životinje slijepe, hrome, mršave) a ne tuži se izravno na nevrijednost i nečistoću levitičkih svećenika. Naviješta dakle takovu žrtvu, koja je po sebi čista i bit će čista na svakom mjestu — in omni loco — i ne će se moći nigdje i nikako obezčastiti; e) napokon će se tom žrtvom slaviti Gospodin u svim narodima. Izbrojene pako vlastitosti sve se do jedne nalaze u euharističkoj žrtvi, kako

[1] Svjedoke apostolske predaje možeš naći kod Bellarmina l. c. c. 10.; Petav: de Incar. l. XII. c. 12. n. 12. sqq.

se ona u katoličkoj crkvi prikazuje kod svih naroda, a ne nalaze se sve skupa nigdje izvan ove presvete žrtve. Punim pravom se dakle može tvrditi, kao što to i katolička apostolska crkva složno uči, da Bog po proroku Malakiji obećaje ustanoviti u novom zavjetu sveudiljnu pravu nekrvnu žrtvu, i da je ta žrtva u katoličkoj crkvi sv. misa.

§. 56.

U misi prikazuje se prava žrtva. Dokazuje se iz novozavjetnih knjiga.

1. Već otale što je euharistia u uskom savezu sa smrću Isusovom na križu, za koju svi vjerujemo, da je prava žrtva, slijedi, da je i euharistia na isti način prava žrtva. Ali treba da to izravno izvjesnim razlozima dokažemo iz samog naregjenja euharistije na zadnjoj večeri. Ako nam uspije dokazati, da se je Isus na zadnjoj večeri pod sakramentalnim prilikama u istinu Ocu nebeskomu žrtvovao, onda je dokazano, da se i u sv. misi prikazuje žrtva, jer u tom se svi slažemo, da je zadnja večera bila prva misa, a svaka pojedina misa, da nije drugo nego opetovanje onoga, što je Gospodin učinio na posljednjoj večeri. Da pako našu istinu dokažemo iz riječi kojima je Isus naredio euharistiju, treba da pred očima imamo sve pojedine riječi, kojima je on to učinio. Stoga ako nam je dosta bilo, kad smo dokazivali stvarnu i bitnu prisutnost tijela i krvi Isusove u euharistiji, da pazimo samo na bitni smisao riječi naregjenja: ovo je tijelo moje, ovo je krv moja; ovdje, gdje hoćemo, da dokažemo, da je u euharistiji prisutno tijelo, pravo žrtveno tijelo, dogmatička je potreba, da pazimo i na one dodatke, koji upravo pobliže tumače i kažu, u kakvom je stanju i kakvog je značaja prisutno tijelo u euharistiji. Boljega pregleda radi a i za to, da što točnije ocijeniti uzmognemo dokaznu vrijednost, koju katolička egsegesa polaže u riječi naregjenja, navest ćemo ih po grčkom i latinskom (Vulgatinom) tekstu. Kao što je poznato kod posvećenja kruha evangjeliste Matej i Marko ništa ne dodaju, kod njih se čita samo: „ovo je tijelo moje"; ali Luka u svom izvještaju i apostol

Pavao u posl. 1 Korinć. imaju dodatke. Kod posvećenja pako kaleža imaju svi izvjestitelji dodatke, koji pobliže tumače kakova je krv u kaležu. Evo ih:

Za posvećenje kruha.

1. Luc. 22. 19. τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μοῦ, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον;

hoc est corpus meum, quod pro vobis datur.

2. 1. Cor. 11. 24. τοῦτο μοῦ ἐστι τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον (frangitur).

hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.

Za posvećenje vina.

1. Luc. 22. 20. τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῶ αἵματι μοῦ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον;

hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.

2. Marc. 14. 24. τοῦτό ἐστὶ τὸ αἷμα μοῦ, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενόν;

hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur.

3. Math. 26. 28. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμα μοῦ, τὸ τὴς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἲς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν;

his est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Najprije ćemo na svete riječi nadovezati neke egsegetičke bilješke. — U grčkom tekstu su participi sadašnjega vremena: διδόμενον, κλώμενον, ἐκχυνόμενον. Nekim je bogoslovima žao, što je Vulgata prevela te participe sadašnjega vremena s futurom: tradetur, effundetur; pače su mnogi na saboru Trientskom naglašivali, da treba naš dogmat dokazivati iz riječi naregjenja po grčkom tekstu. Istina je, da se u dogmatičkim mjestima ne smije otstupiti od prijevoda Vulgate, jer je on autentičkim proglašen, ali je opet u drugu ruku sigurno, kad se radi o tom, da se pronagje pravi smisao Vulgate, da je slobodno katolič-

komu tumaču upotrebiti sva sredstva, koja bi ga mogla dovesti k cilju; a poslije ugleda naučajuće crkve, najsigurnije je u tu svrhu sredstvo, da se isporegjuje Vulgatin tekst s grčkim. U ostalom mislimo da sila katoličkog dokaza nije u oblicima sadašnjega vremena, nego u izvjesnim razlozima, koji očevidno pokazuju, da se oni glagoli upotrebljavaju za tijelo i krv *pod sakramentalnim prilikama*, a ne za ono tijelo koje se istom imalo predati i krv koja se tek imala proliti na križu. Vulgatini pak futuri mogu se i gramatički i stvarno opravdati. Često se u sv. pismu (a to vrijedi i za svagdašnji govor) upotrebljava sadašnje vrijeme, za ono što će se, istina, istom dogoditi, ali sasvim sigurno i skoro dogoditi; n. pr. Gospodin kaže: idem k ocu t. j. skoro ću ići k ocu; pono animam meam t. j. položit ću dušu svoju. Gramatički je dakle slobodno sadašnje prevesti i s futurom, kad se radi o skorim i sigurnim budućim dogogjajima. Po tom pravilu mogla je i Vulgata one participe sadašnjega vremena prevesti s budućim. Ali zar nije u tom slučaju izgubljen dokaz za *euharističku* žrtvu, jer oni futuri protežu se na buduću žrtvu na križu? Već smo gore spomenuli, da ima izvjesnih razloga (Κλώμενον = frangitur, τὸ ποτήριον ἐκχυνόμενον = calix effundetur može se samo na sakramentalno tijelo i krv odnositi, ali o tom odmah opširnije) koji očevidno pokazuju, da se oni glagoli protežu izravno upravo na ono tijelo, koje je Gospodin onaj čas kad je riječi izgovarao, davao apostolima pod sakramentalnim prilikama. U samoj pako stvari jednako je opravdan i particip presenta grčkoga teksta kao i futur Vulgate. Žrtva euharistička naime ne samo da je u uskom i nužnom savezu s krvnom žrtvom na križu, nego je ona upravo zato prava žrtva, što je u njoj prisutna ona ista žrtva, što se je nekoč prikazala na križu i što se euharistička žrtva prikazuje naročito na takov način, da se vidivo predočuje krvno žrtvovanje na križu. Zato su u euharističkoj žrtvi dvije stvari jednako važne a) pravo i stvarno žrtvovanje i b) savez euharističke žrtve s krvnom žrtvom na križu. Kad se kaže kao u grčkom tekstu: ovo je tijelo moje koje se za vas daje, ovo je krv moja koja se za vas *prolijeva*, misli se *izravno*

na pravo i stvarno žrtvovanje u euharistiji, a ujedno se tim naznačuje, da je to žrtvovanje u savezu s krvnom žrtvom na križu. Kad se pako kaže kao u Vulgati: ovo je tijelo moje koje *će se dati*, ovo je krv moja koja *će se proliti* (naime na križu) *izravno* se naznačuje, da je euharistička žrtva u savezu s krvnom žrtvom na križu, a time zajedno se kaže, da je i euharistia prava žrtva. I jedan i drugi način govorenja jednako je opravdan, jer su u euharistiji oba uvjeta jednako bitna. Zato mislimo, da ne treba Bog zna kako žaliti, što je prijevod Vulgate zamijenio particip sadašnjega vremena s budućim.

2. Dokazat ćemo sada iz riječi naregjenja, da je euharistia prava žrtva. Dokazivanje pako tako ćemo udesiti, da se najprije potvrdi, da Gospodin na zadnjoj večeri govori o tijelu i krvi koliko su pod prilikama kruha i vina, a onda ćemo dokazati, da je Gospodin tijelo svoje i krv pod sakramentalnim prilikama u istini žrtvovao, dosljedno da je Isus na zadnjoj večeri pravu žrtvu prikazao Ocu nebeskomu i učenicima svojim dao vlast, da tu žrtvu sveudilj u crkvi prikazuju.

Za tijelo Gospodinovo kaže evangjelista Luka διδόμενον = datur, a apostol Pavao: κλώμενον = frangitur. Slobodno nam je, pače moramo uzeti, da oba izvjestitelja isto kažu, jer izvješćuju o istoj stvari. Riječ Pavlova frangere — κλᾶν kadgod se u bibliji upotrebljava za nešto što se jede, uvijek znači: dati, pripraviti za hranu. Gospodin na zadnjoj večeri govori o jelu „*jedite* otale svi“, mora se dakle κλώμενον razumjeti u gornjem značenju naime: jedite otale svi, jer ovo je tijelo moje, koje vam dajem na način, u stanju, u obliku hrane. Otale se razabire, da Gospodin po biblijskom izvještaju govori o tijelu *pod prilikom kruha*. Da je pako prisutno tijelo pod prilikom kruha imalo značaj žrtve, dosljedno da je Gospodin istim činom, kojim je postavio tijelo svoje prisutno pod prilikom kruha, ujedno tijelo svoje i žrtvovao, naglasuje osobito Luka, kad kaže: ovo je tijelo moje, *koje se za vas daje* — quod pro vobis datur. Izraz je to, koji se u bibliji upotrebljava očevidno za žrtve, on bo naglasuje zastupanje (substitutio), koje nužno ide na pojam svake žrtve. Ako isporedimo razne izraze, koji se u sv. pismu

za žrtve upotrebljavaju, očevidno je, da je izraz *dajem tijelo za vas*, istovetan i da se može zamijeniti s ovima: daje se za mnoge, daje se za mnoge na otpuštenje grijeha; ti su pako izrazi u bibliji sigurno tehnički izrazi za žrtvu. To isto vrijedi i za Pavlov izvještaj: quod pro vobis frangitur. I on je jednako žrtveni izraz, jer se u bitnosti oba izvjestitelja moraju slagati; razlika je samo u tom što apostol izravno naglašuje žrtvovanje sakramentalnog tijela a zatim istom misli na žrtvovanje na križu, dočim evangjelista protivno radi. U izvještaju daklem bibličkom riječi: koje se za vas daje, koje se za vas lomi, naznačuju, da je upravo tijelo pod prilikom kruha žrtveno tijelo t. j. žrtva. Otale pako od sebe slijedi: Kadgod se na svete riječi tijelo Isusovo postavlja prisutno pod prilikom kruha, uvijek se ono zajedno time i žrtvuje; jer ako je po bibličkom izvještaju ono tijelo što je pod prilikom kruha prisutno u istinu žrtveno tijelo, onda treba uzeti, da se ono u istinu pod prilikom kruha i žrtvuje, jer gdje je žrtveno tijelo, ondje je uvijek i prava žrtva.

To je sve još očevidnije kod posvedbe vina. Sv. Luka kad govori o prolijevanju jamačno misli na onu krv što je u kaležu, jer kaže: . . hic calix effunditur. Ta pako kod svih poznata metonimia ne znači samo: ono što je u kaležu, naime krv, prolit će se negdje, razumij na križu, nego znači: ova upravo krv, što je u kaležu, prolit će se. Riječi daklem Lukine τοῦτο τὸ ποτήριον . . . ἐκχυνόμενον = hic calix effunditur, izravno se protežu na euharističku krv a ne na onu što se prolila na križu, jer na križu nije se kalež prolio. To isto mora da znače i riječi ostalih izvjestitelja, koji jednostavno kažu: sanguis effundetur, oni naime takogjer hoće da kažu: hic est sanguis meus — in statu sacramentali — qui — in hoc statu — pro multis effunditur, a to znači: ovo je krv moja — dakako pod prilikom vina, koja se — pod tom prilikom — prolijeva za mnoge. Govore dakle o krvi pod sakramentalnom prilikom. Za krv pako koliko je upravo nazočna pod prilikom vina kaže Gospodin, *da se prolijeva za nas, za mnoge, za mnoge na otpuštenje grijeha*. To su opet izrazi koji se u bibliji upo-

trebljavaju i naznačuju pravo žrtvovanje. Već je u samom prolijevanju krvi po bibličkom načinu govorenja pojam žrtve. Budući da se je u poglavitim levitičkim žrtvama, kao što i na križu žrtvovalo prolijevanjem krvi, zato i sv. pismo i sv. oci tim samim izrazom označuju pravu žrtvu. Pogotovo pravu pomirnu žrtvu naznačuju dodatci: za nas, za mnoge, za mnoge na otpuštenje grijeha. Dakle iz riječi naregjenja slijedi, da je krv pod prilikom vina nazočna prava žrtvena krv, i zato kad se postavlja krv nazočna (konsekracijom) pod prilikom vina, u istinu se prikazuje prava žrtva, gdje je bo prava žrtvena krv, ondje je i prava žrtva ili gdje se postavlja nazočna prava žrtvena krv, ondje je pravo žrtvovanje. Sv. Gregorije Nys. iz toga što je Gospodin euharistiju naredio na način hrane, ovako po prilici dokazuje, da ona zato mora da je i žrtva: Krist koji se je za nas žrtvovao na križu, dao je na zadnjoj večeri učenicima, da jedu njegovo žrtveno tijelo i piju njegovu žrtvenu krv. Ali žrtveni dar ne može se prije jesti, dok nije žrtvovan. Zato je Gospodin morao na zadnjoj večeri najprije tijelo i krv svoju žrtvovati, a onda istom je mogao dati ih apostolima da jedu i piju. (In Christi resur. or. 1. Migne P. G. t. 46. p. 611.) Mogao bi tko pitati: ako je prolijevanje krvi nužno za pojam žrtve, onda se razumije, da je smrt Isusova na križu prava žrtva, ali se ne razumije, da je euharistia prava žrtva, jer u njoj se ne prolijeva niti se može prolijevati krv Isusova. Ili zar da se i u euharistiji prolijeva krv? Dakako da se prolijeva, ne doduše stvarno, ali sakramentalnim načinom, a taj se način, jer nam je nepoznat zgodno zove mističkim. Da se pako i u sakramentu može govoriti o nekom otajstvenom, mističkom prolijevanju krvi razabire se 1. otale, što je u sakramentu prisutna ona ista žrtva, koja se žrtvovala za nas na križu i stoga jer je euharistička žrtva u uskom i nerazdjelivom savezu s krvnom žrtvom na križu, gdje se je zbilja krv prolijevala, može se kazati da se i u euharističkoj žrtvi prolijeva krv. 2. Još bolje se to razabire otale, što se u euharistiji svetima riječima postavlja prisutna krv pod prilikom vina rastavljena od tijela, koje je prisutno pod prilikom kruha; time bo se zorno predočuje ono stvarno prolijevanje krvi u žrtvi na križu.[1]

3. Da je euharistia prava žrtva potvrgjuje takogjer dodatak: „novoga zavjeta“ — po vulgati „novi testamenti“. Kad čuješ riječ: *novi* zavjet, moraš misliti na *stari,* a taj ne može drugi biti nego onaj, što ga je Bog sklopio po Mojsije s narodom Israelskim, o kojem izvješćuje Mojs. Ex. 24. Po onom izvještaju stari je zavjet uglavljen i posvećen žrtvenom krvju, jer evo kako Mojsija o tom govori: „ . . i ustavši rano načini oltar pod gorom . . I posla mladiće izmegju sinova Israiljevih, koji prinesoše žrtve paljenice i prinesoše teoce na žrtve zahvalne Gospodu. I uzevši Mojsije polovinu krvi, metnu u zdjele, a polovinu krvi izli na oltar. I uze knjigu zavjetnu i pročita narodu. A oni rekoše: što je god rekao Gospod činit ćemo i slušat ćemo. A Mojsije uze krv i pokropi njom narod i reče: *evo krv zavjeta,* koji učini Gospod s vama za sve riječi ove“. (Ex. 24. 4—9.) — Gospodin obazirući se na taj stari ugovor, zavjet, što je posvećen bio žrtvenom krvju pod gorom, zove na zadnjoj večeri svoju krv: krv novoga zavjeta. Stari ugovor, buduć da je zastario, prestaje, sad počinje novi red, treba dakle da se izmegju Boga i čovječanstva posredovanjem Krista sklopi novi ugovor. I taj novi ugovor mora da se uglavi i posveti u krvi *koja evo teče,* ali ne u krvi teoca nego u krvi Krista. Kakova je dakle ta krv, koja teče na zadnjoj večeri? Svatko će odgovoriti: onakova kao kod ugovora pod gorom: žrtvena krv. Krv dakle u kaležu, kojom se posvećuje novi zavjet, prava je žrtvena krv, zato se u euharistiji prikazuje prava žrtva.

Bilješka. Po vulg. tekstu hoće neki da dokažu, da euharistia nije žrtva, a umuju ovako: Zadnja večera je oporuka — testamentum, a oporuka po izlaganju sv. Pavla u Hebr. 9. postaje pravomoćna istom smrću oporučiteljevom. Ako je dakle Isus na zadnjoj večeri oporuku napravio, i oporučno nam zapisao i ostavio sebe i svoje zasluge, to onda nije on sebe ondje

[1] Sr. Franzel. l. c. p. 338. sq.

žrtvovao, jer u žrtvi ne daje se ništa nama, nego Bogu. Euharistia je dakle uspomena na Gospodinovu oporuku, a nije žrtva. Istina je, da foedus nije isto što testamentum. Ali i gramatički i stvarno dade se opravdati Vulg. testamentum. U klasičkom grčkom jeziku riječ διαθήκη znači, istina, zadnju odluku volje — testamentum, ali u pučkom načinu govorenja znači ta riječ u opće svaku odredbu i svaku odluku, zato su LXX. u prijevodu staroga zakona riječ „berith" (što ne znači nikad testamenat, nego uvijek ugovor — foedus), preveli διαθήκη. Latinska Vulgata prije sv. Jeronima, koja je prevedena iz LXX, svagdje mjesto διαθήκη meće testamentum, koja riječ opet u klasičkoj latinštini, istina, nikad ne znači ugovor — foedus —, ali je i to značenje imala u pučkoj latinštini (lingua latina rustica). Vulgata (po sv. Jeronimu ispravljena) u starom zakonu svagdje je riječ berith prevela točno s pravim latinskim izrazom: pactio, foedus; u novom pak zavjetu ostala je riječ testamentum i u revidiranoj Vulgati, kao što je bila i u Vulgati prije Jeronima. Aleksandrijski način govorenja koga se drži Septuaginta ostao je mjerodavan i za kršćanske pisce. Bez dvojbe je sam Gospodin na zadnjoj večeri govorio syro-kaldejskim narječjem i zato ili je za ugovor zadržao hebrejsku riječ berith, ili je upotrebio syrsku riječ: diatiki (jer je grčka riječ iz Septuaginte prešla u sirski.) U prvom slučaju su evangjeliste, koji su grčki pisali, naučeni i privikli na Septuagintu, berith preveli: διαθήκη; u drugom slučaju ostavili su sirsku riječ i dali joj samo grčki oblik. U oba slučaja odlučna je hebr. riječ: berith, a ta uvijek znači ugovor. Ako se isporedi zadnja večera i zgoda o kojoj je govor u Ex. 24. vidi se da se oba dogogjaja, i onaj u pustinji i onaj u blagovaonici podudaraju, i da su si slični samo u pojmu ugovora, a ne oporuke, zato je slobodno „testamentum" uzeti kao ugovor. — Ali zadnja večera je i oporuka, ne doduše po formi i riječima, koje se ondje upotrebljavale, nego poradi osobitih okolnosti u kojim se ugovor sklopio. Novi zavjet jest *oporučni ugovor*, jer je pravomoćan postao smrću oporučitelja — Krista. Novi zavjet jest ugovor izmegju Boga i paloga čovječanstva sklopljen i

posvećen smrću Kristovom. Zato je Krist i posrednik ugovora i oporučitelj ostavštine. Stoga je novi zavjet ugovor, ali zajedno jer je na posebni način sklopljen i testamentum. Sr. Oswald. l. c. p. 539. sq.

4. Dokazali smo iz riječi naregjenja, da je Gospodin na zadnjoj večeri, kad je euharistiju naredio, u istinu sebe pod sakramentalnim prilikama žrtvovao. Ali time još nije dokazano da je on na zadnjoj večeri naredio, da apostoli tu njegovu nekrvnu, euharističku žrtvu nastavljaju, da tako ta žrtva ostane u njegovoj crkvi kao sveudiljna i trajna uredba. Otkale znamo, da je on to zbilja htio? Odgovor je lagan i jednostavan. To znamo otale, što je on to naročito apostolima zapovjedio. A učinio je to riječima izvjesnim i jasnim: to činite na moju uspomenu. Pomutili bi samo jasan smisao riječi, ako bi išli dokazivati, da se ono τοῦτο — ovo činite, proteže na sve, što je Isus kod naregjenja euharistije govorio i radio. Gospodin je na zadnjoj večeri tijelo svoje, prisutno pod prilikom kruha, i krv prisutnu pod prilikom vina, žrtvovao, to zapovijeda da čine i njegovi učenici i to na njegovu uspomenu, koja treba da bude, kao što se od sebe razumije, megju njegovim učenicima i sljedbenicima, sveudilj živa i trajna. Tako su apostoli i shvatili Isusovu zapovijed, te su u svojim religioznim sastancima prikazivali tijelo i krv pod prilikama kruha i vina kao pravu žrtvu. Na drugom mjestu je dokazano, da su se već prvi kršćani sakupljali na „lomlenje kruha" t. j. euharistiju. Ovdje treba samo dokazati, da se je euharistia u onim sastancima prikazivala kao žrtva. To se prije svega razabire iz svjedočanstva Dj. Ap. 13. 2. Govori se tu, kako je apostol Pavao poslan, da propovijeda narodima riječ Božju, pa mu u tu svrhu na riječ Duha sv. polažu ruke, i tako ga šalju. Dogodilo se to u Antiohiji na oči ondašnjih kršćana, koji se bjehu skupili na sv. tajne. Dogogjaj opisuje se ovako: „A kad oni služahu Gospodu i pošćahu reče Duh sveti: odvojte mi Pavla itd. U originalnom grčkom tekstu čita se: Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν t. j. kad su obavljali liturgiju, na koju ne samo da ide euharistia, nego joj je ona i najizvrsniji dio; smije se zato Λειτουργούντων

slobodno prevesti, kad su obavljali euharistiju. Pače riječ Λειτουργεῖν izraz je, koji se redovito i u starom i u novom zavjetu upotrebljava za žrtvu. Zato Septuaginta prevodi uvijek dotičnu hebrejsku riječ, koja se upotrebljava za prikazivanje levitičkih žrtava sa Λειτουργεῖν; a u novom zavjetu kaže se za službu svećenika (a taj žrtvuje) Zaharije: ἡμέρα Λειτουργίας = dies officii. Po shvatanju dakle pisca Djela Ap. u Antiohiji, a to vrijedi za sve kršćanske općine, prikazivala se euharistia kao žrtva.

To isto potvrgjuje i sv. Pavao. Bio je običaj, da su pogani od mesa što je preostalo od njihovih žrtava priregjivali gozbe, na koje su prizivali i poznate kršćane. Nastalo je stoga u Korintu megju novim kršćanima pitanje, da li je njima slobodno jesti od mesa, koje se je žrtvovalo idolima. Na to pitanje odgovara apostol i kaže, da to nije slobodno, jer na taj način kršćani postaju pričesnici žrtve prikazane idolima; po tome krivci idolopoklonstva; a to kršćanima nije nikako slobodno, jer koji su pričesnici stola Gospodnjega i žrtve Gospodnje, ne smiju jesti mesa, što se žrtvuje idolima, ne mogu bo pričesnici biti i žrtve Božje i žrtve vražje, jer ovo dvoje ne može se složiti. Iz apostolovog dokazivanja razabire se, da on uzima kao svima poznato, da je euharistia prava žrtva, pa na osnovu te istine onda dokazuje Korinćanima, da im nije slobodno jesti od poganskih žrtava.[1] Stvar je tako očevidna, da i sabor Trient. dogmatičkom izvjesnošću uči, da apostol govori na spomenutom mjestu o euharističkoj žrtvi: „Quam (oblationem) non obscure innuit Paulus apostolus Corinthiis scribens per mensam altare utrobique (i kod pogana naime i kod kršćana) intelligens“. (Sess. 22. cap. 1.)

Bilješka. Mnogi poriču da je euharistia žrtva, jer u bibličkom izvještaju nema liturgičkih izraza, koji se upotrebljavaju za žrtvu. Ondje bo se nijednom riječju ne spominje: sacrificium, θυσία, προσφορά, a niti ne kaže Gospodin naregjujući euharistiju: prikazujem, offero. To ništa ne smeta. Žrtva se ne poznaje po riječima, kao što ju riječi ne mogu ni učiniti, nego po predmetu i žrtvenom činu. Dosta je dakle da su u euharistiji svi uvjeti, koji su potrebni za pojam žrtve, a nije potrebno da se to i riječima kaže. Ni kod levitičkih žrtava, ni kod žrtve na križu nema liturgičkih izraza, pa koji će kršćanin zato dvojiti, da to nisu bile prave žrtve.

[1] Sr. 1. Kor. 10. 14. 21.

§. 57.

U misi prikazuje se prava žrtva. Dokazuje se iz apostolske predaje.

Mislimo da smijemo u ovoj točki kratki biti, kad se u svim pisanim spomenicima apostolske predaje tako složno, tako jasno i odlučno potvrgjuje vjera katoličke crkve, da nisu rijetki glasovi iz tabora i najžešćih i najbjesnijih protivnika — novotara XVI. stoljeća — koji priznaju, da je Kristova crkva od prvog svog početka vjerovala i učila, da je euharistia prava žrtva. To Luther izrijekom svjedoči: „Missa creditur passim esse sacrificium, quod offertur Deo. Accedunt his dicta ss. Patrum, tot exempla, tantusque usus per orbem constanter observatus“.[1] (de capt. babyl. c. 1.) To ga dakako nije smetalo, da je kasnije bjesno udario na kanon rimske liturgije upravo zato, jer da u njem sve zvoni i miriši po žrtvama. Sve kršćanske sljedbe koje priznavaju, da je u sakramentu euharistije prisutno pravo tijelo i krv Gospodinova, od najdavnijih vremena složno ispovijedaju, da se u euharistiji nekrvnim načinom žrtvuje Isus Krist, ista žrtva, koja se je nekoč krvnim načinom prikazala na križu. Istom u XII. stoljeću javljaju se pojedini protivnici, koji poriču euharistiji žrtveni značaj,[2] a u srednjem vijeku niječu to isto krivovjerske sljedbe, koje u opće nisu

[1] To isto potvrgjuje i Chemniz: „Negari non potest, Veteres quando loquuntur de celebratione coenae dominicae, usurpare vocabula sacrificii, immolationis, oblationis, hostiae, victimae; item uti verbis: offerre, sacrificare, immolare“. (De exam. conc. Trid. p. 2. p. 782.)

[2] Möhler Symbolik 5. Aufl. po 312 kaže da je prvi to učinio u grčkoj crkvi neki Soterik Pantengonus, koji je kasnije ipak bludnju svoju opozvao.

priznavale, da je Isus u svojoj crkvi naredio posebno svećeništvo, koje su dosljedno morali nijekati, da u kršćanskoj crkvi ima i prava žrtva, jer gdje nema pravih svećenika, ne može biti ni prave žrtve, ova bo se dva pojma ne dadu rastaviti. Da novotari XVI. stoljeća, poimence Zwingli i Kalvin, ne mogu vjerovati, da se u euharistiji prikazuje prava, naročito pomirna žrtva, slijedi nužno iz njihovog nauka o sakramentima u opće. Onima kojima je sakramenat euharistije samo znak tijela i krvi Gospodnje, ne može ni svetkovanje euharistije drugo značiti nego gozbu, večeru, kojom se slavi uspomena života i smrti Kristove. Poznato je iz crkvene povjesti, kako su nedostojno, kako bijesno napadali na misu katoličke crkve, zovući ju sramotnim i gadnim idolopoklonstvom. — Luther, koji je spočetka priznavao, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo, morao je dosljedno i priznati, da se u euharistiji prikazuje isti Isus Krist, koji se za nas na križu žrtvovao; stoga da se u euharistiji slavi uspomena krvne njegove žrtve na križu. Tako se je barem približio pojmu euharističke žrtve. Zato su s početka i on sam i njegovi pomoćnici misu služili, ali kasnije je i u tom pitanju pobjedila mržnja na papu i rimljane pa ovima uz prkos i reko bi čovjek za inat, ili ako ćemo njemu samomu vjerovati na savjet samoga gjavla,[1] koji da mu se je više puta pokazao, ukinuo je u svim svojim općinama misu i stao na nju u spisima „de abominatione canonis“ i još više „de captivitate babylonica“ napadati, jer da ona ponizuje i vrijegja smrt Kristovu i suvišnim čini križ njegov. Melanhton, po ćudi nešto blaži, u augsburškoj vjeroizpovijesti, brani se, istina, od osvade, kao da su Protestanti ukinuli misu, ali se iz njegovog izlaganja vidi, da mu euharistia nije drugo, nego pobožan obred, kojim se Bogu izkazuje štovanje. Priznaje, da u euharistiji, čovjek s Bogom već izmiren, izkazuje svoju hvalu za primljena dobročinstva, ali odlučno

[1] Sam Luther pripovijeda: Apparuit mihi diabolus, non in somno, sed bene vigilanti, qui et argumentatus est contra sacrificium Missae; et cum non possem ejus argumentis respondere, hujus modi Sacrificium abolendum esse decrevi“. Kod Hettingera Dogmen p. 2. pag. 254.

poriče, da bi euharistia bila pomirna žrtva — sacrif. propitiatorium — po kojoj bi čovjek dijelnikom postajao zadovoljštine, koju je Isus na križu Bogu za grijehe dao. On je dakle dopustio, da je misa samo u najširem, u prenesenom smislu žrtva, ono pak što je bitno za pojam svake prave žrtve, moć pomirnu, nije htio misi priznati. Zato vidimo, da se protestantski pisci, u opće govoreći, kad govore o euharistiji, čuvaju izraza, koji bi mogli, makar samo iz daleka, sjećati na žrtvu. Otkad je žrtva ukinuta i izbačena iz protestantskih bogomolja, postala je glavna stvar njihovog bogoslužja propovijed. Ali napokon riječi, puste riječi i samo riječi, ne mogu na dugo zadovoljavati vjerskim potrebama čovjeka, pa zato su u novije doba morali opet i Protestanti u svoje bogomolje uvesti nešto, što barem izvana naliči misi, ali što je dakako daleko od euharističke žrtve. Sabor Trientski je u 22. sjednici najvećom točnošću na sitno izložio nauk katoličke crkve, a u odnosnim dogmatičkim kanonima (na broju ih ima devet) osudio je protivne bludnje novotarske. Zato pojedini kanoni i nišane na poglavite njihove osvade, kojima su se nabacivali na sv. misu. Prva dva kanona izravno rade o našem pitanju, jer anathemom udaraju one, koji poriču, da je euharistia prava žrtva i koji niječu, da Isus nije na zadnjoj večeri riječima: ovo činite na moju uspomenu, apostole postavio za svećenike i da nije naredio, da i oni i drugi svećenici prikazuju tijelo njegovo i krv njegovu. „Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit“. (can. 1.) „Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi, aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anathema sit“. (can. 2.)

Radi se o formalnom dogmatu katoličke vjere, pa nam je dužnost da barem u općenitim crtama izložimo, kako je crkva od najdavnijih vremena sudila i što je učila i vjerovala o euharistiji. Godi katoliku kad čuje, da se je od apostolskog doba sveudilj kroz sve vijekove ne samo učilo nego i naglaši-

valo, da se u euharistiji prikazuje prava žrtva jaganjca Božjega. Zato ćemo nekoje starije svjedoke doslovno navesti, a nauk kasnijih otaca i crkvenih pisaca izložit ćemo samo po smislu, jer bi se inače stvar odviše otegnula.

Sv. Ignacij mučenik (živio je u I. stoljeću) piše: „Una est caro D. N. I. Christi et unus calix, unum altare, sicut unus Episcopus". (ep. od Philadel.) Kad spominje kalež, sigurno misli na euharistiju, govoreći pak o oltaru i svećeniku (biskupu) priznaje žrtvu, jer oltar, svećenik i žrtva pojmovi su, koji se ne smiju rastaviti. S. Justin mučenik (svjedok iz II. stoljeća) uči: „A nemine autem Deus accipit sacrificia nisi per ipsius sacerdotes. Qui ergo per illius nomen sacrificia ipsi offerunt ea, quae a Jesu Christo praescripta, id est, quae in Eucharistia panis et calicis a christianis in omni terrarum loco offeruntur, hos omnes in antecessum Deus gratos sibi esse testatur". (Dial. cum Tryph. n. 116. 117.) Tertulijan, takogjer svjedok II. stoljeća, piše: „Accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii, et executio officii". (De resur. carn. c. 8.) Nije gotovo moguće jasnije i odlučnije o toj stvari govoriti, nego što to čini sv. Cyprijan (III. stoljeće): „Si Jesus Christus . . . . ipse est summus sacerdos Dei Patris et Sacrificium, Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit; utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui et id quod Christus fecit, immitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat in ultima coena obtulisse". (ad Caec. ep. 63. n. 10.) Moramo, ako nam je i žao, mukom proći kraj sv. Cyrila Jeruz. i sv. Hrysostoma, koji tako opširno, umno i krasno o euharistiji govore, da su punim pravom dobili časni naslov: Patres Eucharistiae, pa ćemo spomenuti još našeg sv. Jeronima, koji ovako uči: „Sic docuit Apostolos suos (Christus), ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes, audiant loqui: Pater noster etc." (adv. Pelag. l. 3.) Da je običaj bio u vaskolikoj crkvi, svaki dan na grobovima mučenika nekrvnu žrtvu prikazivati, (dokazujući otale, da se svetačke

moći moraju štovati) svjedoči na drugom mjestu (u knj. proti Vigilanciju c. 4.): „Male ergo (si tua sententia vera sit) facit Romanus Episcopus, qui super mortuorum hominum Petri et Pauli, secundum nos ossa veneranda, secundum te pulvisculum, offert Domino sacrificia, et tumulos eorum arbitratur altaria; idque non solum unius urbis, sed totius orbis faciunt episcopi". Ali čemu gomilati svjedoke u stvari, za koju u kršćanskoj crkvi ne samo sv. oci, nego i kamenje, posugje, slike, kipovi i knjige sjajno svjedočanstvo daju. Svi bo, koji trijezno i bez presuda znadu čitati povjest i djela sv. otaca, moraju priznati, da je jedva moguće u ikojem drugom pitanju naći veće i sigurnije suglasje sv. otaca, nego li ga imamo za ovaj dogmat. Evo što uče sv. oci u opće o euharistiji:

1. zovu euharistiju: žrtva, potpuna i prava žrtva, najviša i najizvrsnija žrtva, strašna žrtva — tremendum sacrificium;

2. kažu, da se ova žrtva svaki dan prikazuje po čitavom svijetu;

3. uče često, da je sveudiljna žrtva novoga zavjeta naregjena na mjesto levitičkih žrtava staroga zavjeta;

4. izlažu da se je Krist time prikazao na zadnjoj večeri kao žrtva, što se je dao apostolima pod prilikama kruha i vina i tako istu čovječju svoju narav uništio;

5. Krist je sam poglaviti svećenik, koji se po svojim službenicima žrtvuje na oltarima i istu žrtvu prikazuje na oltaru, koju je prikazao na križu;

6. točno razlikuju pravu euharističku žrtvu, koju prikazuju samo svećenici od unutrašnjih žrtava, koje se tako u prenesenom smislu zovu i koje treba da prikazuju svi vjernici;

7. razlikuju prikazivanje žrtve, od blagovanja žrtve;

8. razlikuju napokon izmegju žrtve, koja se sveudilj prikazuje na oltaru, i žrtve na križu i kažu, da je na obadva mjesta ista žrtva, samo je način žrtvovanja različit.[1]

[1] Svete oce poimence i njihov nauk opširno izložen možeš naći kod Bellarm. Missa l. 5. i 6., Franzelin de Eucharistia thes 9.; Sprinzl Theol. der apost. Väter p. 203. 210. 263. sq. 288.; Gihr Das heil. Messopfer p. 83. sqq.

*

Megju spomenutim svjedočanstvima svakako su najznamenitija ona, koja naglašuju, da je na oltaru ista žrtva, koja je prikazana i na križu za grijehe svijeta — „Krista za naše grijehe zaklanoga prikazujemo“ (Cyril Jeruz.); da se euharistička žrtva u crkvi prikazuje za žive i mrtve (Tertulijan); da svećenici u misi oponašaju (immitantur) ono isto, što je Isus učinio (Cyprijan). Te i slične izjave potvrgjuju, da su već najstariji sv. oci vjerovali, da euharistia nije žrtva samo u širem smislu, hvale i prošnje, nego prava, u strogom smislu pomirna žrtva — propitiatorium sacrif.

Ako je potrebno riječi sv. otaca potvrditi i činjenicama, pozivamo se na prastari običaj kršćanske crkve, da su se mise prikazivale na grobovima mučenika. Spomenici u katakombama to zajamčuju. Našlo se u njima slika, na kojima su naslikani svećenici, glavna pako služba svećenika jest žrtvovanje, zato je sacerdos isto što i sacrificator; našlo se je i oltara sagragjenih na grobovima mučenika, pače i prenosnih žrtvenika.[1] Gdje su pako oltari, ondje su i žrtve. Crkva je dakle od najdavnijih vremena i vjerovala, da je euharistia prava žrtva i sveudilj ju u istini i prikazivala.

2. Crkva je u više zgoda imala prilike, da izloži svoju vjeru i brani ju proti izopačivanju i proti raznim novotarijama. Počevši od prvog vasionskog sabora u Niceji (g. 325.) gdje se djakonima zabranjuje, da pričešćuju svećenike „koji imaju vlast prikazivati — offerrendi — euharistiju“; i u svim daljnjim stoljećima, u ekumenskim i pokrajinskim saborima, u odlukama i vjeroispovijestima papâ, potvrgjuje se složna vjera vaskolike crkve, da je euharistia prava žrtva. Da je katolička nauka o euh. žrtvi u najmanjim tančinama izložena napokon u Trientskom saboru već je prije spomenuto.

3. Opću i sveudiljnu vjeru crkve potvrgjuju i liturgičke knjige. To je najsigurnije i najznamenitije svjedočanstvo, kad se radi, da se dokaže, da je neku istinu vaskolika crkva od

[1] Rossi Rom. sotter. t. 1. p. 169. 285. sq. svjedoči, da je sam vidio nekoliko prenosnih žrtvenika n. pr. u groblju sv. Praetextata, sv. Callista itd.

apostolskog doba sveudilj kroz sve daljnje vijekove vjerovala. U tima bo pisanim spomenicima nalazi se vjera ne samo pojedinog biskupa ili pojedinog kraja, nego čitave crkve u svim vremenima. Sve pako najstarije liturgije raznih naroda istočnih i zapadnih, raznih vjerskih sljedaba, koje su se davno rastavile od katoličke crkve, pisane raznim jezicima, od prvog početka kršćanstva u sveudiljnoj, svakidašnjoj, javnoj porabi — sve te liturgije, ako se u mnogo čem i razilaze, u tom, kao u najizvrsnijem i bitnom dijelu javnog bogoslužja sve se slažu, da i riječima i obredima potvrgjuju, da je euharistia prava žrtva jaganjca Božjega. Sve jednako izrazito i odlučno u kanonu (actio, ἀναφορά) kao i u molitvama zovu i opisuju euharistiju kao žrtvu, kao što to naročito čini kanon rimske liturgije, koji su novotari XVI. stoljeća upravo zato zabacili, jer da u njemu sve zvoni i zaudara po žrtvama.[1] U svim liturgijama upotrebljavaju se isti izrazi i rečenice, koje i kod sv. otaca, koje naznačuju pravu pomirnu žrtvu. Sve liturgije naglašuju, da je euharistia: svoje vrsti jedina žrtva — singulare sacrificium, u kojoj se žrtvuje neprocjeniva žrtva, neoskvrnjeni jaganjac; zovu ju duhovna žrtva, koja se otajstveno žrtvuje; Jaganac Božji, koji nikad ne umire žrtvovan, nego uvijek živi zaklan; živa žrtva položena na oltaru. Kažu, da je Krist i svećenik i žrtva i zajedno da ju on i prima i dijeli nama. Misu opisuju kao završetak žrtava staroga zavjeta, koje su ju kao typovi pokazivale. Posvedbom prikazuje se žrtva i prisutno postaje tijelo i krv Gospodnja u hrani; razlikuje se pak žrtva od pričesti n. pr. u molitvi: Tribue quaesumus, ut eum praesentibus *immolemus* sacrificiis *et sumamus*. Opisuje se euharistia naročito kao pomirna žrtva, koja se prikazuje za cijelu crkvu, za žive i mrtve n. pr. u molitvi: Offeram tibi sacrificium hoc rationabile, incruentum in remissionem peccatorum meorum, veniam delictorum populi tui, requiem et refrigerium patrum nostrorum, qui obdormiverunt. — Otale se izvodi dokaz zastarjelosti — argumentum praescriptionis — po poznatom

[1] Lutherus apud Bellarm. l. v. c. 5. „quia in eo omnia fere sonant ac olent oblationes“. sr. Franzel. l. c. p. 321.

pravilu Tertulijanovom: quod in omnibus invenitur unum, non est erratum sed traditum.[1]

S nama se u tom pitanju ne slaže samo grčka crkva, kao što se to razabire i iz onih sabora, na kojima se radilo i izvelo sjedinjenje obiju crkava u Lionu i Florenzu, nego i istočne sljedbe, koje su se u V. i IV. stoljeću odvojile od katoličke crkve, kao Monofisite, Armenci, Nestorijanci. Novotari htjeli su, da na svaki način za se predobiju Grke, ali ovi nisu htjeli da čuju o njihovim novotarijama, nego su više puta i na saboru carigradskom g. 1672. i iste g. na jeruzalemskom izjavili, da njihova crkva vjeruje, da je euharistia žrtva. Sabor jeruzalemski poimence ovako uči: „In eucharistia verum ac propitiatorium esse sacrificium, quod pro fidelibus omnibus tum vivis tum defunctis, nec non et pro utilitate omnium offertur“.

Povjest nam svjedoči, da su sve kršćanske općine imale žrtvenike, na kojima se je prikazivala euharistia; svećenike, koji su prikazivali žrtve i liturgije, u kojima se odregjuje način žrtvovanja. Zato tko će nijekati, da je kršćanska crkva od apostolskog doba pa sveudilj dalje vjerovala, da je euharistia prava žrtva i da ju je sveudilj prikazivala, treba da prije izbriše sve pisane i poruši sve gragjene spomenike apoštolske predaje; ili se pako mora držati pravila, što ga je postavio Luther: Si nihil habetur quod dicatur, id est, qua Patrum auctoritati satis fiat, tutius est omnia negare, quam Missam sacrificium esse concedere. (de capt. babyl. apud a Bulsano l. c. p. 755.

4. Napokon treba uvažiti i razloge primjerenosti, koji ako sami za sebe i ne dokazuju dogmatičkom sigurnošću žrtveni značaj

[1] Da se u toj vjeri slažu sve i istočne i zapadne liturgije opširno i znanstveno dokazuju Renaudot: Liturg. orient. diss. 1.; Muratorius diss. de reb. lit. cc. 16—18. praefixa T. 1.; Liturgiae veter. rom.; I. Al. Asseman: Codex liturg. univers. Eccl. th. IV. dissert. praevia p. 25. sqq. sr. takogjer Bellarm. de Euch. l. V. et VI. Maldon. de Euch. P. III. p. 226. sqq.; Petavius de incar. l. XII.; Drouin: de Re Sacram. l. v.; Scheffmacher in epistolis ad Protest. T. II. ep. 1. Kod Franz. l. c. p. 321. i Inst. Th. Dogm. a Bulsano t. II. p. 760.

euharistije, ipak imaju i oni u dogmatičkim pitanjima svoju vrijednost. Da je vrijedno i na ove se razloge obazirati, potvrgjuju svojim primjerom i sv. oci i sabor Trientski. U svako je doba bilo žrtava i nije se našao narod, koji ne bi imao kakvih takvih žrtava, kakve je već iziskivalo njihovo vjersko shvatanje. Sv. pismo svjedoči, da su se već u doba naravskoga zakona Bogu prikazivale žrtve. Sinovi Adamovi Kain i Abel već prinose svoje žrtve (Gen. 4. 3); poslije općeg potopa Noë gradi oltar i žrtvuje. U Mojsijevom zakonu Bog je izvjesno naredio i uredio žrtve. Kako dakle da u kršćanskoj vjeri, najsavršenijoj i najpotpunijoj, koju je ljudima Bog objavio po svom vlastitom Sinu, nebude žrtava? Svakako bi čudno bilo, da se u kršćanstvu ne štuje Bog načinom, koji su u svako doba kod svih naroda smatrali za najbolji i najizvrsniji način štovanja. Zašto da u kršćanstvu ne bude žrtava. kad svijet prije nikad nije bio bez njih?[1] Isto tako i sabor Trientski (sess. 22. cap. 1.) uči, da žrtve iziskuje već sama narav čovječja.

Bilješka. Ako se je u crkvi od prvog početka euharistia prikazivala kao prava žrtva, kako su onda mogli kršćane koriti i bijediti ih, da nemaju ni oltara ni žrtava? Kako da istumačiš onda činjenicu, da apostolski oci i apologete na te osvade ili šute ili jednostavno odgovaraju, da oni Boga svoga štuju duhovnim žrtvama molitve i hvale, a da ni jednom riječju ne spominju euharističke žrtve? — Prije svega treba uvažiti, da kršćani i zbilja nisu imali onakovih žrtava, kakove su kod njih tražili pogani: krvne žrtve bikova, telića, ovaca s nužnim i shodnim u tu svrhu žrtvenicima i drugim za to potrebnim orugjem. Prema takovim žrtvama, kršćanske žrtve, u kojim se jaganjac Božji otajstvenim načinom žrtvuje, u istinu su duhovne žrtve. Ne treba zaboraviti dalje, da u drevnoj crkvi nije slobodno bilo na glas govoriti o kršćanskim tajnama (disciplina arcani), da se ruglu ne izvrgnu otajstva kršćanske vjere. A napokon što da i spominju euharističku žrtvu i kako da dokažu poganima, kojim su misli i načela kršćanska skroz ne-

[1] Tako govori Petrus Venerabilis abbas Cluniae proti Petrobrusiancima. Apud Albert. a Bulsano l. c. p. 754.

poznata bila, da se pod prilikama kruha i vina Bogu prikazuje prava i potpuna žrtva. U takvim okolnostima najrazboritije je bilo, ili šutiti, ili neizvjesno i samo općenito odgovarati i braniti se.

§. 58.

U čem je bit euharističke žrtve?

1. Dogmat je katoličke vjere, da je euharistia prava žrtva, dosljedno članak je vjere, da su u euharistiji svi bitni uvjeti, koji se ištu za pojam prave žrtve. Ali ako se dalje pita: u čem je upravo bit euharističke žrtve t. j. što je u euharistiji upravo ono, što euharistiju čini žrtvom i bez čega ona ne bi bila prava žrtva — ili da sa školasticima pitamo: što je u euharistiji actio sacrifica t. j. žrtveno djelo, koje čini da obično prikazanje (oblatio) postane prava žrtva, kako nam je taj pojam poznat iz izvjesnog naregjenja Božjeg — onda nam valja priznati, da se na to pitanje ne može odgovoriti dogmatičkom sigurnošću, jer za to nemamo dogmatički odregjenog pravila i ravnala. To nije ništa nova u dogmatici, da je naime činjenica sama — quaestio facti — dogmatički definirana, dočim se o naravi činjenice — quaestio juris — slobodno smije raspravljati u školama. Tako je n. pr. dogmatički odregjeno: da su sve knjige sv. pisma Bogom nadahnute — inspiratae, da čovjek ne može svrkunaravsko djelo učiniti bez uspješne milosti, da je istočni grijeh od Adama prešao na sve ljude; ali nije definirano, što je nadahnuće — inspiratio, što je uspješna milost, ili u čem je upravo bit istočnoga grijeha. Tako je i s našim pitanjem o biti euharističke žrtve.

O tom se je pitanju u katoličkim školama toliko raspravljalo i izvan njih toliko pisalo, da za to pitanje imamo danas gotovu literaturu. Da se pako u tolikom mnoštvu i razlikosti mnijenja i izlaganja donekle uzmognemo snaći i doći do pravila, po kojem da po istini i pravdi ocijenimo razne odgovore bogoslova, treba sveudilj da pred očima imamo ove tri dogmatičke istine: 1. euharistia je spomen-žrtva — est sacrificium relativum, u njoj se naime sveudilj ponavlja žrtva križa; 2. ali u njoj se dovršena krvna žrtva na križu *ne spominje samo* — non est nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti; nego 3. ona je prava žrtva. Samo će ono izlaganje o bivstvu euharističke žrtve biti na pravom putu k istini, koje ne vrijegja ni jedne od tih triju istina, ono će pako biti najvjerojatnije i najsigurnije, koje najbolje i najpotpunije potvrgjuje one tri istine. Zato ćemo naše izlaganje tako udesiti, da najprije dokažemo, da je euharistia spomen-žrtva, a zatim ćemo uzevši da je već dokazano, da je euharistia prava žrtva, otale promatrati i ocijeniti razne odgovore bogoslova na pitanje: u čem je bit euharističke žrtve.

2. Euharistia je spomen-žrtva — sacrificium relativum. Vasquez i Suarez prvi su stali razlikovati izmegju relativne i absolutne žrtve, a poslije njih prihvatiše tu razdiobu i mnogi drugi katolički bogoslovi, jer su mislili, da je po toj razdiobi laglje istumačiti i naći gdje je žrtvovanje — actio sacrifica u sv. misi. Jesu li u tom uspjeli drugo je pitanje, to će se vidjeti tijekom izlaganja.

Svakako treba priznati, da je euharistia zbilja *spomen-žrtva*, ona bo nas ima sjećati smrti Gospodinove na križu. Ali ona nije pusto i samo spominjaje smrti Isusove na križu, nego je ona spomen-*žrtva*, jer se u njoj isto ponavlja (samo drugim načinom), što se je izvršilo na križu, naime žrtvuje se Isus. Zato sv. misa treba da se oslanja i obazire na krvnu žrtvu na križu, jer je s njom u tijesnom i nerazriješivom savezu, pa u tom smislu pravo imaju bogoslovi, kad kažu, da je euharistia relativna žrtva. To nam potvrgjuju evangjeliste, kad opisuju, kako ju je Gospodin naredio. Gospodin naregjujući na posljednjoj večeri euharistiju kaže: jedite, ovo je tijelo moje, *koje će se predati*, ovo je krv moja, *koja će se za vas proliti*. Isto još bolje potvrgjuju riječi Gospodinove, kojima daje apostolima vlast, da euharistiju sveudilj nastavljaju: ovo činite na moju uspomenu. Da su apostoli i zbilja tako razumjeli zapovijed Gospodinovu, t. j. da su slavili euharističke tajne na spomen njegove smrti, vidi se iz riječi apostola Pavla, kad uči,

da ćemo blagujući tijelo Gospodinovo i pijući krv njegovu, navješćivati smrt njegovu, dok ne dogje. To isto uče i sv. oci naglasujući, da je Gospodin na posljednjoj večeri naredio nekrvnu žrtvu i napose za euharistiju odredio takvi način žrtvovanja, kako će ona i spominjati njegovu smrt i zbilja ponavljati njegovu krvnu žrtvu na križu. Zato sv. Cyprijan kaže, da je muka Gospodinova upravo ona žrtva, što ju prikazujemo — passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, i da ne će biti žrtva zakonita, ako ne bude odgovarala muci Gospodinovoj (ep. ad Caec. ed. Baluz. p. 107. 109.) U tom smislu zove sv. Augustin euharistiju: otajstvo krvne žrtve, a i ostali sv. oci isto tako kažu, da je euharistia typ ili znak muke i smrti Gospodinove.

Iz spomenutih svjedočanstva vidi se, da je euharistia spomen-žrtva, ali se iz njih zajedno razabire i zašto je ona to. Ona je spomen-žrtva, jer je tako Gospodin htio i tako naredio — ovo činite na moju uspomenu; jer je u njoj prisutno ono isto tijelo, koje se žrtvovalo na križu — koje će se za vas dati; a najviše zato, jer je Gospodin euharistiju tako naredio, da se svaka prilika napose posvećuje i da se na svete riječi kruh pretvara samo u tijelo, a vino samo u krv. Time pako što se rastavljeno pretvara kruh u tijelo, a vino u krv i tako jedno od drugog rastavljeno prikazuje, predočuje se i spominje, kako se je kod krvne žrtve na križu zbilja krv rastavila od tijela i prolila. Zato Gospodin naregjujući euharistiju tako govori o prolijevanju krvi, da se očevidno razabire, da se i u nekrvnoj žrtvi u euharistiji, kao i u krvnoj na križu, krv prolijeva. U euharistiji se prolijeva krv, kao što to potvrgjuje grčki tekst participom sadašnjeg vremena: τὸ ποτήριον ἐκχυνόμενον, jer nam krv u kaležu rastavljena od tijela predočuje i sjeća nas na stvarno prolijevanje na križu; ali je opravdan i prijevod Vulgate, koji kaže, da je u kaležu krv, koja će se (istom) proliti: *sanguis qui effendetur*, jer je u kaležu prisutna ona ista krv, koja se je dan kasnije prolila na križu. Sv. oci, obazirući se upravo na način euharističkog žrtvovanja, zovu svete riječi: duhovni mač, mač beztjelesni i razumni, kojim se žrtva kolje.

„Ne cuncteris et orare et legatione fungi pro nobis, quando verbo verbum atrahis, quando incruenta sectione secas corpus et sanguinem Dominicum vocem adhibens pro gladio“. (S. Greg. Naz. ep. 171. al. 240. ad Amphiloch. Episcop.) Isto tako govori se i u liturgijama. Sv. Thoma drugim riječima isto uči: „Celebratio (misli na *način* žrtvovanja) hujus sacramenti imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio (cruenta) et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio“. (3. q. 83. a. 1.)

Budući treba, da se euharistička žrtva sveudilj oslanja na krvnu žrtvu križa, zato je ona spomen-žrtva ili relativna žrtva. Uzrok dakle zašto je euharistia relativna žrtva, u samoj je naravi te žrtve, kako ju je Gospodin naredio. Zato ako bi se euharistička žrtva prikazivala drugim kojim načinom, tako naime, da nam ne bi pokazivala, niti niti bi nas sjećala, kako se je nekoč na Križu zbilja prolijevala krv Isusova, onda euharistia u opće ne bi bila nikakova žrtva. Drugim riječima: ako se u euharistiji ne bi rastavljeno pretvarao kruh u tijelo i vino u krv, te dosljedno ako se ne bi na taj način sakramentalno predočivalo stvarno prolijevanje krvi na križu, onda bi pretvorbom jedne prilike imali u euharistiji — i to možda — prisutnog Krista, ali ne bi imali žrtve. Rekoh — možda — jer neki bogoslovi uče, da se jedna samo prilika ne bi mogla ni valjano konsekrirati, jer je Gospodin sakramenat euharistije tako naredio, da se zajedno i sakramenat posvećuje i žrtva prikazuje, stoga ako ne bi euharistia bila žrtva, ne bi mogla biti ni sakramenat.[1] Da je pako za euharistiju (koliko je ona relativna žrtva) potrebna rastavljena posvedba obiju prilika i da je po naregjenju Kristovom upravo u tome bit euharističke žrtve, ako i nije članak vjere, to je ipak ta nauka po mnijenju sv. Alfonsa Liguorija „sententia communior et

[1] „Ex institutione Christi consecratio eucharistiae et oblatio sacrificii necessario connexa sunt, ac proinde per intentionem ministri separari nunquam possunt, si quis ergo consecrare vellet eucharistiam et nullo modo sacrificium offerre, nihil prorsus faceret, cum id facere vellet, ad quod non accepit a Christo potestatem“. de Augustinis l. c. p. 763.

et probabilior" i zato je danas prihvaćena skoro u svim bogoslovskim školama. Tu pako nauku potvrgjuje:

a) primjer Gospodinov, koji je na posljednjoj večeri rastavljeno obje prilike posvetio i pretvorio;

b) žrtva što ju je prikazao u kruhu i vinu Melhizedek, za koju svi sv. oci kažu, da je bila typ euharističke žrtve;

c) praksa i nauka katoličke crkve, koja je od početka sv. misu služila uvijek pod objema prilikama i uči, da ni papa ne može ni iznimno dozvoliti, da se služi samo pod jednom prilikom;[1] napokon to slijedi

d) iz naravi euharističke žrtve. Ona je spomen-žrtva i treba da se sveudilj oslanja i obazire na krvnu žrtvu na križu, poimence treba, da sakramentalno predočuje krvno žrtvovanje na Golgoti, to pak može činiti, ako se u njoj rastavljeno obadvije prilike posvećuju. Krvna pako žrtva križa — kaže zgodno Suarez[2] — nije u tome, što je njegovo tijelo bilo mrtvo, ili što je njegova krv bila izvan žila i tijela, nego upravo u prolijevanju i rastavljanju krvi od tijela. Zato ako i može jedna samo prilika n. pr. kruh, pokazivati mrtvo tijelo i vino istočenu krv, to ipak pojedina prilika za sebe ne može pokazivati krvnu žrtvu. Nasuprot kad se poslije pretvorbe kruha u tijelo odmah pretvara vino u krv, zorno se pokazuje i živo se spominje, kako se je nekoč na križu točila i rastavljala krv od tijela, a po tom i duša od tijela, dosljedno spominje se smrt Isusova na križu.

Ne ćemo da zašutimo, da ima uglednih bogoslova, koji misle, da je euharistička žrtva valjana, ako se posveti i jedna samo prilika. (U najnovije doba dokazuje to opširno i na tanko dr. Fr. Smid sr. Zeitschrft. für kath. Theolog. Insbruck 1892. p. 97—118.) To je njima i slobodno, jer mnijenje, koje smo ozgor izlagali i branili, nije članak vjere, nego samo sententia

[1] Danas više nitko ne vjeruje u vjerodostojnost starijih nekih povjesničara (sr. Volaterranus: Geographia l. 4.) kada pripovijedaju, da je papa Inocencije IV. dopustio svećenicima u Skandinaviji, da mogu sv. misu služiti bez vina.

[2] De Sacram. disp. 75. sect. 6. n. 7.

communior et probabibor, pa se smije i protivno učiti. Mi smo ipak pristali uz ono, po kojem je za značaj euh. žrtve potrebna posvedba obiju prilika, jer je ono u istinu poradi spomenutih razloga sententia probabilior i jer ga brane mnogi najugledniji bogoslovi, radi čega je ono zbilja sententia communior. Na čelu pak ovih spominjemo naročito sv. Thomu, koji o tom ovako uči: „Repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari: eo quod unius tantum speciei consecratione, distincta illa repraesentatio non praebeatur". 3. q. 80. n. 12. ad 3.

Iz svega što smo do sada kazali, iz svih svjedočanstva i razloga, koje smo spomenuli, razabire se, *da je bit euharističke žrtve u rastavljenoj pretvorbi, odnosno posvedbi obiju prilika,* svi ostali pako dijelovi sv. mise, poimence pričest, samo popunjavaju misu, ali nisu njezini bitni dijelovi. To ako i nije članak vjere, ipak je opća nauka katoličkih bogoslova. Ali tim još nije potpuno riješeno naše pitanje, pače sad istom treba, da pravi uzao razriješimo, jer sada valja odgovoriti na pitanje: u čem je i kako je rastavljena pretvorba obiju prilika formalni razlog euharističke žrtve? Na to se pitanje odgovara u slijedećem izlaganju.

3. Kad se kaže, da je euharistia relativna žrtva, nije tim rečeno, da euharistia nije prava žrtva, nego uzevši to kao poznato, hoće se samo naglasiti, da je ona zajedno uspomena i ponavljanje krvne žrtve na križu. Da je euharistia odnosna žrtva i da ju takovom čini rastavljena pretvorba obiju prilika izloženo je ozgor, sad treba da kažemo u čem je i po čem je euharistia *prava* žrtva. Odgovor nije lagan, jer teško je naći i pogoditi, gdje je žrtveno djelo — actio sacrifica, koje prema pojmu svake prave žrtve treba, da je neko uništenje — destructio victimae. U odgovoru na to pitanje razilaze se katolički bogoslovi i najveći veleumi taru si glave tražeći istinu. Ne možemo ovdje izbrojiti sve one pokušaje katoličkih učenjaka, da istinu nagju, nego ćemo spomenuti samo najpoglavitije, koji i danas još imadu u katoličkim školama svojih

uglednih i vještih branioca. Prije ipak nego to učinimo odbit ćemo ona mnijenja, koja su očevidno kriva i koja se nikako ne dadu u sklad dovesti ni s pojmom prave žrtve ni s izvjesnim odlukama crkve.

Budući da je euharistia prava žrtva, treba da je u njoj pravo žrtvovanje — actio sacrifica. Jer ako toga ne bi bilo, euharistia bi mogla biti jednostavno prikazanje — oblatio, ali prava žrtva ne bi bila. Žrtvovanje pako i po pojmu svome i po izvjesnom naregjenju Božjem treba da je — a to osobito vrijedi za žrtvu za grijeh — uništenje i to ili pravo uništenje ili nešto, što je tomu ravno. Sad se pita: što se u euharistiji uništuje i kako to biva?

Očevidno imaju krivo i oni, koji kažu, da je u pretvorbi žrtvovanje i oni, koji misle, da je to pričest. Jedno je i drugo mnijenje krivo, jer pretvorbom uništuje se bit kruha i vina, a u pričesti uništuju se prilike kruha i vina, u euharistiji pak ne prikazuje se Bogu kruh i vino nego Krist, zato žrtvovanje — actio sacrifica, treba da utječe na Krista, a ne na vanjski sakramentalni znak. Osim toga *blagovanje* žrtvenog dara, a to osobito vrijedi za pomirne žrtve, nije žrtvovanje, nego ono uzima, da je žrtva već prikazana, blagovanjem bo postajemo pričesnici žrtve. Zato u blagovanju (pričesti) ne može ni da bude bit žrtve, nego ono po općenitom nauku katoličkih bogoslova samo popunjava žrtvu (pars integrans), jer se žrtva svakako zato prikazuje, da blagovanjem žrtvenog dara postanemo dijelnici plodova žrtve. I u euharističkoj dakle žrtvi žrtveni dar ne može da bude ništa drugo, nego Krist sâm pod sakramentalnim prilikama. Ako se pak u euharistiji žrtvuje Krist, onda otale nužno slijedi, da se u euharistiji upravo Krist sâm treba da žrtvuje po primjeru levitičkih žrtava uništenjem. Ali u euharistiji prisutno je slavno tijelo t. j. od mrtvih uskrsnuvši Krist, koji više ne umire. Kako dakle da se Krist u euharistiji uništi? Zar da se ubije? To nije moguće više, a nikomu ne pada ni iz daleka u pamet, da i pomisli samo, da se Krist u euharistiji naravskim, fizičkim načinom kolje i ubija. Kako dakle?

Da se riješi taj uzao, stali su neki bogoslovi naglasivati, da je euharistia *odnosna* žrtva ili spomen-žrtva, pa uče, da se samo absolutna žrtva treba da žrtvuje uništenjem — klanjem, za spomen-žrtvu pak to se ne traži, za nju je dosta, ako je prisutan isti žrtveni dar, koji se je žrtvovao u absolutnoj žrtvi i ako se prikazuje na takvi način, da se očevidno razabire i svrha, u koju je on nekoč prikazan u absolutnoj žrtvi. Absolutna je žrtva Isusova smrt na križu, spomen-žrtva jest sv. misa; ondje je pravo uništenje, nasilna smrt, ovdje je prisutno istovetno tijelo, koje se na križu zbilja žrtvovalo. Budući pak da je to ono isto tijelo, koje se je žrtvovalo za naše grijehe, naravski da ono to isto i ovdje — u sv. misi — nama pokazuje i u pamet nam dovodi. U spomen-žrtvi dakle nema pravog žrtvovanja — actio sacrifica, nego se samo spominje žrtvovanje, koje se je nekoč na križu u absolutnoj žrtvi na žrtvenom predmetu izvršilo. Da se pako branioci ovoga nauka ograde proti osudi sabora Trientskoga, koji anathemom udara one, koji uče, da je euharistia puko spominjanje krvne žrtve na križu — nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti — naglasuju, da ni za pojam odnosne ali ipak prave žrtve nije dosta, da se samo kao u znaku ili slici pokazuje žrtveni predmet absolutne žrtve, nego treba da je u njoj prisutna istovetna žrtva — victima. Tako je učio poimence Gabr. Vasquez i budući da ovo mnijenje i zbilja donekle riješava ozgor spomenuti uzao, mnogi su ga i noviji bogoslovi prihvatili (n. pr. Perrone) i na osnovu te razdiobe žrtve na absolutnu i relativnu, udesili su cijelo svoje izlaganje o žrtvi. To se ipak nije općenito prihvatilo u katoličkim školama, pače naišlo je na žestok otpor, pa ako se i ne možemo složiti s mišljenjem onih bogoslova, koji uče, da je to mnijenje zbilja osugjeno gornjim Trient. kanonom, to ipak ne pristajemo uza nj, jer razlozi, na koje se ono oslanja, istina, tumače i razjašnjuju zašto je euharistia spomen-žrtva smrti Isusove na križu, ali ne dokazuju zašto je euharistia *prava* žrtva. Jer kad se spominjemo i kad si predočujemo u euharistiji smrt Isusovu na križu, može se kazati, da time na *neki način* ispovijedamo

Božje vrhovno gospodstvo i našu krivnju, ali taj način nije onakav, kakav je propisan za žrtve, u kojima se ne na kakovgod način, nego upravo na *posebni, odregjeni način* treba da ispovijeda vrhovno Božje gospodstvo i priznaje naša krivnja. Euharistia ako je i spomen-žrtva, ona je i *prava* žrtva i na to se ne smije nikada zaboraviti. Ako je pak euharistia prava žrtva, treba da ima sve bitne uvjete prave žrtve. Zato što je ona i spomen-žrtva ne slijedi, da ne treba da u njoj budu svi bitni uvjeti prave žrtve, jer inače ne bi bila prava žrtva. Razlika izmegju relativne i absolutne žrtve samo je u tome, da se ona prva oslanja i obazire na drugu žrtvu, a ova druga ne obazire se na nikakvu žrtvu. Obadvije pako budući da su *prave* žrtve, treba da imaju iste bitne uvjete; ako tih uvjeta nema relativna žrtva, ona može biti bogoštovno djelo, koje će nas sjećati absolutne žrtve, ali ne će biti prava žrtva. I levitičke su žrtve kao u slici prikazivale žrtvu Isusovu na križu, ali to još nije bilo dosta, da one budu žrtve, nego je trebalo da se u njima dotični žrtveni predmet uništi i tako Bogu prinese. Po tome uništenju (klanju kod životinja) istom postao je prikazni dar prava žrtva — victima. Zato ni u sv. misi nije dosta, da ona pokazuje smrt Isusovu na križu, nego treba još nešto, po čem da onaj znak ili onaj spomen postane prava žrtva. Malo ili ništa ne pomaže, kad prijatelji ove teorije naglasuju, da je u euharističkoj (relativnoj) žrtvi prisutna istovetna žrtva, koja se je žrtvovala u absolutnoj žrtvi. Prisutnost istovetne žrtve, koja se je nekoč žrtvovala, ne može biti uzrok, da onaj čin ili zgoda, gdje se *pokazuje* prisutna prava žrtva, *bude* takogjer prava žrtva, to će samo onda biti, ako se bude onaj nekoč žrtvovani predmet iznova *zbilja žrtvovao.* Ako toga ne bude, onda će onaj čin, istina, biti znak ili spomen prave žrtve, ali nikako ne će biti sama žrtva. „Ako se kralj — kaže de Lugo[1] — koji je nekoč bio zbilja ranjen, dovede na pozornicu i ondje se, oponašajući prošlu zgodu teatralno tobože rani, ne može se kazati, da je on na pozornici i zbilja iznova

[1] De sacr. Euch. disp. 19. sect. 4. n. 58.

ranjen; ili da uskrsne nekoč žrtvovana kćer Jeftina (sr. Knj. Sudaca 11. 39.) i dovede na pozornicu i bude prisutna, gdje se oponaša i spominje njezina smrt, ne bi se moglo kazati, da se ona na pozornici u istinu i zbilja iznovice žrtvuje“.

Sv. oci, na koje se Vasquez u svom izlaganju kao na svoje svjedoke poziva, ne potvrgjuju onoga, što on uči, nego ono, što svi katolici zajedno s Vasquezom ispovijedaju, da je naime euharistia spomen-žrtva Isusove smrti na križu. Ali ovdje se ne radi o tome, ovdje se pita, što je i gdje je u euharistiji ono, što ju čini *pravom* žrtvom. Na to nema odgovora u spomenutom izlaganju i zato je ono svakako nepotpuno i ne možemo ga prihvatiti, ako ga prijatelji njegovi i hvale i preporučuju kao vrlo zgodno, da po njem olakotiš Protestantima, da prihvate katolički nauk o euharističkoj žrtvi. Lako bo ćeš Luterane, ako samo vjeruju, da je u euharistiji prisutno pravo tijelo Kristovo, bez osobitih poteškoća po ovoj teoriji podučiti i uvjeriti, da je euharistia prava žrtva, jer spomenuto izlaganje pokazuje, da je u euharistiji u samoj prisutnosti istovetnoga tijela Kristova uzrok i razlog, da je euharistia prava žrtva. Sve da je to i istina, ne treba zaboraviti, da se ovdje ne pita, kao što zgodno primjećuje Franzelin,[1] koja je teorija laglja, nego koja je istinita. A iz spomenutih razloga mislimo, da se putem, kojim je Vasquez udario, ne će doći k istini.

U ovom pitanju ne možemo pristati ni uz Lessija,[2] koji uči, da je bit euharističke žrtve u tome, što se svetim riječima rastavljeno za sebe postavlja prisutno tijelo pod prilikom kruha, a krv pod prilikom vina. Na taj način — kaže — ako gledaš na svete riječi i zbilja se rastavlja tijelo od krvi t. j. toči se iz tijela krv, a to je dosta, da euharistia bude prava žrtva. Budući pako da nas sakramentalno prolijevanje krvi sjeća na stvarno prolijevanje na križu, slijedi da je euharistia i spomen-žrtva.[3]

[1] l. c. p. 368.
[2] Isusovac, Lovanski profesor † 1623.
[3] Idem: De perfectionibus div. l. 12. c. 13. n. 97.

Ni ovo izlaganje ne pokazuje, zašto je euharistia prava žrtva, jer ne kaže, gdje je u euharistiji pravo žrtvovanje t. j. uništenje žrtvenog predmeta, naime Isusa Krista. Kad Less kaže, da svete riječi u istinu rastavljaju tijelo od krvi „vi verborum fit vera separatio", očevidno je previše rekao, jer znamo, da je u istinu pod svakom prilikom cijeli Krist prisutan: tijelo, krv, duša, Božanstvo. Istina, svete sakramentalne riječi *znače*, da je pod prilikom kruha prisutno samo tijelo i što znače to i tvore, da je naime ondje prisutno tijelo, ali one ne izuzimaju niti ne priječe, da bude ondje prisutna i krv, one toga ni ne mogu zapriječiti, jer je u sakramentu prisutno uskrsnulo slavno tijelo, koje se ne može više rastaviti ni od krvi kao ni od duše, treba dakle da je ondje prisutan cijeli Krist. Ako dakle gledaš na svete riječi — vi verborum, one mogu *značiti*, kao u znaku pokazivati i tako te sjećati, kako se je i zbilja na križu rastavila krv od tijela. Ali otale samo slijedi, da je euharistia znak ili spomen krvne žrtve, ali ne slijedi, da je ona i prava žrtva, jer za pojam prave žrtve iziskuje se, da se žrtveni dar Isus Krist uništi ili barem da se na gore promijeni tako, da bi se to moglo ravnim smatrati uništenju. Kad Less kaže, da je euharistia zato prava žrtva: „quatenus per modum hostiae occisae corpus et sanguis Christi in altari exhibentur" ima potpuno pravo, ali na žalost njegova teoria upravo toga ne pokazuje, kako je naime Isus na oltaru prisutan „poput zaklane žrtve", jer kako je rečeno, na oltaru ne prinosi se pod prilikom kruha samo tijelo, nego cijeli Krist, i pod prilikom vina ne samo krv, nego opet cijeli Krist. Neka svete riječi znače što mu drago, istina je to, da je pod svakom pojedinom prilikom prisutan živi, zato cijeli Krist. Kad je pak pod svakom prilikom u istinu prisutan živi, cijeli Krist, onda sakramentalni način prisutnosti tijela i krvi ništa ne mijenja na samome žrtvenom daru, naime Isusu Kristu, pa zato se ne može kazati, da se Isus u euharističkoj žrtvi zbilja uništuje, a u svakoj pravoj žrtvi treba, da se žrtveni dar ili zbilja uništi ili barem tako promijeni, da se može ona promjena držati za uništenje.

Budući dakle da rastavljena posvedba prilikâ u istinu ništa ne mijenja na Kristu, zato ona nije žrtvovanje — actio sacrifica. Uzalud Oswald, braneći Lessijevu teoriju naglasuje: „da bi svete riječi i zbilja rastavile tijelo od krvi, da se tomu ne protivi slava uskrsnuloga tijela". Ta i mi to priznajemo, jer da su svete riječi u stanju, da i zbilja rastave tijelo od krvi, onda ne bi ni časak oklevali priznati, da je u tome žrtvovanje, da je po tome euharistia prava žrtva. Ali jer toga svete riječi ne mogu učiniti, upravo zato ne može ni da bude u rastavljenoj pretvorbi žrtvovanje. Ili da se poslužimo prispodobom, kojom de Lugo pobija ovu teoriju: ako bi ovcu udarili nožem, ali bi Bog čudom zapriječio, da nož ne rani i ne ubije ovce, to se za ovcu ne bi moglo kazati, da je zbilja žrtvovana.[1] Isto je tako i sa svetim riječima. Ako bi sakramentalne riječi i mogle rastaviti tijelo od krvi, to one toga ipak ne čine, i to ne zato, što je Bog čudom to zapriječio, nego one toga ne čine, jer ne mogu učiniti, buduć da se tomu protivi narav žrtvenog dara — slava uskrsnuloga Krista, koji ne može više umrijeti. Zato sakramentalne riječi i ne idu za tim, da rastave tijelo od krvi, jer ne mogu ići za onim, što je u sebi nemoguće. Svete riječi znače, da je pod prilikom kruha prisutno samo tijelo, ali one ne iziskuju — jer toga ni ne mogu — da ne bude ondje prisutna i krv. One dakle i ne idu za tim, da se rastavi krv od tijela, ne iziskuju da se Krist uništi, zakolje, žrtvuje. — Još je slabiji razlog koji Oswald dalje spominje kad veli: dakako da je per concomitantiam pod prilikom kruha prisutna i krv, ali ono što mi u misli — in mente nostra — Bogu prikazujemo za naše grijehe pod prilikom kruha, jest samo tijelo, tijelo bez krvi, zaklano tijelo. Iz toga dokazivanja slijedi, da je euharistia prava žrtva samo u našoj misli — in mente nostra, ali ne slijedi, a o tom se ovdje radi, da je ona prava žrtva i na *oltaru*.

Sada je red da spomenemo Suareza, koji nastoji dokazati, da je formalni razlog euharističke žrtve u tome, što se u njoj

[1] l. c. disp. 19. sect. 4. n. 61.

*

poglaviti predmet žrtve — Krist — proizvodi (producitur) na slavu Božju. Suarez najprije naglasuje, da je bitna razlika izmegju levitičkih žrtava staroga zavjeta i euharističke žrtve novoga zakona. Razlika je pak u tome, što su se nesavršene levitičke žrtve prikazivale u starome zakonu ropstva u svrhu, da se ispovijedi vrhovno Božje gospodstvo i prizna krivnja čovjeka još *neizbrisana;* euharistička pak žrtva zakona milosti i zakona djece Božje prikazuje se, da ljudi postanu dionici zadovoljštine, koju je Krist Bogu za naše grijehe potpuno već isplatio. Iz te razlike Suarez ovako svoju nauku dokazuje. U svakoj pravoj žrtvi treba da bude pravo uništenje, ali s tom razlikom, da u nesavršenim žrtvama treba, da se upravo *poglaviti* žrtveni predmet uništi, u savršenoj pako žrtvi novoga zavjeta dosta je, ako se poglaviti žrtveni predmet proizvede (Krist pretvorbom), dočim treba da se uništi samo daljni žrtveni dar, elementi naime kruha i vina (terminus a quo sacrificii).

I to je izlaganje ako i umno ipak nepotpuno, jer ni ono kao ni prijašnje ne pokazuje, zašto i kako je Isus Krist u euharistiji pod prilikama kruha i vina prava žrtva, ne vidi bo se gdje je žrtvovanje — actio sacrifica.

Prije nego prijegjemo na teoriju de Lugo-na, koja je danas općenito prihvaćena u katoličkim školama, spomenut ćemo dvije druge, za koje nam se čini, da ih je vrijedno bar spomenuti ako i ne prihvatiti.

Prof. Rohling[1] misli, da je formalni razlog euharističke žrtve u tome, da se konsekracijom postavlja pod prilikama kruha i vina Krst prisutan bez naravskih vlastitosti tjelesa, tako naime, da se ne proteže u prostoru i da nije neprobojan t. j. u istom mjestu gdje su tijelo i krv prisutni, može biti prisutno u isti čas i drugo tijelo. Konsekracijom dakle Krist je tako u euharistiji prisutan, da se ne može služiti tjelesnim ćutilima: „ima bo oči a te oči ne vide, uši a te uši ne čuju, opip a taj ne ćuti". (l. c. p. 279.) Konsekracijom se dakle

[1] Sr. Katholik, September Heft 1868. pod naslovom: „Miscellanea euharistica".

postavlja Krist u euharistiji kao u mrtvom stanju, a to je dosta za pojam prave žrtve.

Prigovaraju tomu izlaganju — mislim opravdano —, da ono polazi sa stanovišta, koje nije dogmatički sigurno, jer mnogi ugledni bogoslovi ne priznaju, pače protivno dokazuju, da naime Krist nije u euharistiji bez porabe tjelesnih ćutila. A već je i zato sumljivo Rohlingovo izlaganje, što se ne oslanja izravno na stvarnu prisutnost tijela i krvi u sakramentu, nego na ono ozgor spomenuto mnijenje nekih bogoslova, koje nije baš sasvim sigurno. Dalje i to treba da istaknemo, da prema ovom tumačenju nije potrebno, da se obadvije prilike posvete i pretvore, jer i jedna sama prilika postavlja Krista na oltaru kao u mrtvom stanju. To priznaje i Rohling, ali kaže, da treba, da se posvete obje prilike, jer to iziskuje pričest, ona bo je naregjena kao gozba, kod koje treba da bude i tijelo, da se jede i krv da se pije. Ako je tako, onda otale slijedi, da je bit svete mise i pretvorba i pričest, to se pako opet protivi općem nauku katoličkih bogoslova, koji uče, da je samo pretvorba bitni dio sv. mise, dočim pričest samo popunjava misu. Ako se pretvaraju obje prilike zato, što to iziskuje narav pričesti kao gozbe, onda je samo vrlo zgodno, da se posvećuju obje prilike, ali nije to upravo nužno, kao što to potvrgjuje običaj crkve, koja dijeli pričest i pod jednom samo prilikom. Katolički pako bogoslovi složno uče, da je za euharističku žrtvu upravo neophodno nužno, da se posvećuju obje prilike. — Prigovaraju napokon tomu izlaganju, da se ono po gotovo ništa ne obazira na smrt Isusovu na križu, nego da dokazuje, da je euharistia žrtva za sebe, nezavisno od krvne žrtve na križu tako, da bi svaka sv. misa bila samostalna, nova žrtva. Euharistia se pak ne smije rastaviti od žrtve na križu, jer je ona spomen-žrtva, naregjena kako apostol naročito uči, da navješćujemo smrt Gospodinovu, dok ne dogje.

Još ćemo spomenuti da Thalhofer[1] izlaže, da je pravi uzrok euharističke žrtve u tome, što se na oltaru ponavlja isto

[1] Sr. Das Opfer des alten und neuen Bund. 1870. p. 238. sqq.

djelo poslušnosti, koje Krist sveudilj ponavlja u svojoj *nebeskoj žrtvi* ob desnu Boga Oca svemogućega. Nebeska naime njegova žrtva, što ju kao vrhovni vječni svećenik prikazuje sveudlj u nebu za naše grijehe, nije samo u tome, da on dolazi pred Boga i pokazuje na svoju nekoč prikazanu žrtvu na križu i na svoju zadovoljštinu, koju je dao i svoje zasluge koje je stekao, nego poglavito u tome, da sveudilj ponavlja djelo poslušnosti i djelo ljubavi, iz koje se je na križu predao na smrt i tako žrtvovao. Osnova dakle toga izlaganja jest nebeska Kristova sveudiljna žrtva. To je već sumljivo, da se euharistička žrtva oslanja na nebesku žrtvu a ne, kao što to biva u svim dogmatičkim spomenicima, na krvnu žrtvu na križu.

Osim toga ni ovo izlaganje ne riješava uzla, jer ne pokazuje, gdje je u euharističkoj žrtvi uništenje Krista ili barem promjena na gore. Razlika izmegju ovog izlaganja i prijašnjih samo je u tome, što je po ovom poteškoća prenesena na nebesku žrtvu, dočim je u prijašnjim uzao u euharističkoj žrtvi. Krist bo je u nebeskoj žrtvi isto tako kao i u euharističkoj slavan, od mrtvih uzkrsnuvši, koji više ne može umrijeti, pa je jednako teško naći i pogoditi, kako se on zbilja žrtvuje t. j. uništuje ili barem mijenja na gore. Kad Thalhofer kaže, da Krist na svete riječi pod rastavljenim prilikama kruha i vina dolazi „in forma sacrificii“ na oltar i ovdje da onda ponavlja žrtveno djelo poslušnosti, koje u isti čas, sveudilj ponavlja u nebu isto ono djelo poslušnosti, po kom se je žrtvovao na križu i da samo po tome unutrašnjem, nevidivom žrtvenom djelu, rastavljena pretvorba sakramentalnih elemenata dobiva svoje pravo značenje, mi još ne vidimo uzroka, poradi kojega je rastavljena pretvorba pravo žrtvovanje. Djelo poslušnosti na križu bio je pravi uzrok krvne žrtve, jer ga je poslušnost predala na smrt i iz poslušnosti podnio je na križu smrt; u euharistiji pak (a to vrijedi i za nebesku njegovu žrtvu) prem ako Krist i ponavlja djelo poslušnosti, ono ga ipak ne vodi iznovice na smrt, niti ga ono ne uništuje, niti poradi njega ne prolijeva iznova krvi, niti ga ono ne mijenja na gore. Nije pako za pojam prave žrtve dosta, da pretvorba u euharistiji Krista postavlja „in forma sacrificii“ na oltar, jer „forma sacrificii“ može biti uzrok, da se na oltaru *pokazuje* prava žrtva, ali ne može biti uzrok, da se Krist na oltaru zbilja *žrtvuje*. I po ovom dakle tumačenju ostaje neriješeno pitanje, zašto je i kako je posvedba obiju prilika pravo žrtvovanje — vera immolatio.

Na to pitanje odgovara kard. de Lugo a s njim Franzelin i mnogi drugi ugledni bogoslovi, da je u euharistiji pravo žrtvovanje u tome: *što je vrhovni svećenik Isus Krist po rukama svojih svećenika na svete riječi pod prilikama kruha i vina prisutan u potištenom stanju na način hrane tako, da se može jesti i piti.* Pristajemo uz to mijenje i poradi uglednih bogoslova, koji ga umno i znanstveno dokazuju, i još više zaradi toga, jer nam se čini, da se ono najbolje slaže i s načinom govorenja sv. otaca i liturgičkih knjiga.

Izlažući ovo mnijenje, uzimamo kao stvar dokazanu, da je Gospodin na posljednjoj večeri i sakramenat naredio i žrtvu prikazao. Otale pako slijedi, da kao što je sakramenat euharistije: tijelo i krv Isusa Krista pod prilikama kruha i vina za hranu naših duša, isto tako je i euharistička žrtva: tijelo i krv Isusa Krista pod prilikama kruha i vina na način jela i pića. Ako je to sigurno, onda nema sumnje, da će žrtvovanje biti u istom djelu, po kojem je tijelo i krv prisutna pod prilikama kruha i vina. Prisutan je pako Krist u euharistiji na svete riječi pretvorbom, dakle se i žrtvuje tim, što se na svete riječi postavlja prisutan pod prilikama kruha i vina u stanju hrane. Tako se je žrtvovao na posljednjoj večeri, tako se žrtvuje po svećenicima sveudilj u crkvi. Osim svetih riječi, na koje se pretvaraju kruh i vino u tijelo i krv Isusovu, nema na zadnjoj večeri ničega, ni riječî ni djelâ, kojima bi se Krist mogao žrtvovati, zato se ne žrtvuje ni u sv. misi ničim drugim, nego pretvorbom na svete riječi. To potvrgjuju naročito i sv. oci. Sv. Hrysostom isporegjuje blagoslov stvoritelja: rastite i množite se, sa svetim riječima: ovo je tijelo moje, pa onda ovako nastavlja: kao što riječi blagoslova jedan put izrečene sveudilj daju prirodi moć, da rasplogjuje stvorove, isto tako i svete riječi jedan put izrečene sveudilj tvore (ἐργάζεται = efficit),

počevši od onog dana kad su izuštene, pa sve do danas i dalje dok opet Gospodin ne dogje, u crkvi na svim oltarima, savršenu žrtvu (τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην).[1]

Smisao ovih svjedočanstva jasan je: svete riječi čine žrtvu, u njima je pravi uzrok, da je euharistia prava žrtva, samo u njima dakle može da je bit euharističke žrtve. U ostalom u tome se, kao što smo već ozgor spomenuli, slažu svi skoro bogoslovi.

Ako je u svetim riječima (konsekraciji) bit euharističke žrtve, onda je euharistia upravo zato prava žrtva, što je Krist na svete riječi pod prilikama *sakramentalno prisutan kao jelo i piće.* U čem se sakramentalni način prisutnosti razlikuje od naravskoga već je prije rečeno, ovdje je dosta, da se samo spomene i istakne, da je sakramentalni način postojanja za čovječju Kristovu narav mnogo nesavršeniji i nepotpuniji nego je naravski, jer očevidno je, da je za njegovu (i) čovječju narav veliko poniženje (sv. oci kažu exinanitio), kad u euharistiji ne postoji onako, kako postoje ostala naravska tjelesa u prostoru, nego na sakramentalan način. Na nama je sada da dokažemo, da je upravo u tom poniženju unutrašnji i bitni uzrok euharističke žrtve.

Već iz samoga naregjenja euharistije, kako o tom izvješćuju evangjeliste, vidi se, da se tijelo upravo tim žrtvuje, što se postavlja prisutno u stanju hrane, jer samo se tako može razumjeti, zašto nadahnuti pisci za tijelo Kristovo u euharistiji kao na dušak kažu: a) da se ono postavlja prisutno u stanju hrane i b) da se žrtvuje. Ono prvo kažu riječi sv. Pavla: quod pro vobis frangitur; ovo drugo kaže sv. Luka: quod pro vobis datur. Kad se kaže, da je u euharistiji tijelo, koje se *za nas daje*, tim se potvrgjuje, da se tijelo žrtvuje, jer to je rečenica, koja se upotrebljava i naznačuje pravo žrtvovanje; kad se pako kaže, da je u euharistiji tijelo koje se *za nas lomi*, tim se naglasuje, da je govor o tijelu, koje je prisutno u euharistiji u stanju hrane, jer po biblijskom načinu govorenja „kruh lomiti“ znači: dati kruh da se jede. Otale je slobodno zaključiti, da se tijelo Kristovo žrtvuje time, što se postavlja prisutno na način hrane. To potvrgjuju sv. oci i liturgičke knjige, kad zajedno govore o žrtvovanju i blagovanju i kad kažu, da se žrtvovanjem pripravlja hrana, ili da žrtvovanje ide za tim, da se žrtveni dar blaguje. Pače sv. oci i naročito uče, da je žrtvovanje upravo u tome, što se postavlja neoskvrnjeni jaganjac u stanju hrane i dokazuju zašto to stanje hrane ima značaj prave žrtve. U tom naime stanju Krist po svojoj čovječjoj naravi ne postoji običnim naravskim načinom nego sakramentalnim, a ako gledaš na taj sakramentalni način, onda je tijelo Kristove u istom stanju kao da je mrtvo. Sv. Gregorij Nyss. kaže, da je Krist dao dušu svoju i sebe žrtvovao, kad je čudnim načinom učinio, da se tijelo njegovo može jesti (corpus comestibile). Buduć pak da se tijelo ne može jesti dok je živo, zato se je prije čudnim i nevidivim načinom žrtvovao, učinio je pak to, što je tijelo svoje postavio u stanju hrane i pića, u kojem je stanju glede na čovječju svoju narav kao mrtav. (De Resur. T. II. p. 821. kod Franz. p. 375.) — Isto tako Dionisij Aleks. izlažući bit euharističke žrtve uči, da je ona u poniženju (exinanitione) Krista glede na njegovu čovječju narav, poimence glede na njegovo tijelo; nije se pak ponizio time, da je izgubio štogod od svoje slave i od svojih savršenosti, nego što je prisutan postao u euharistiji sakramentalnim načinom u stanju hrane i pića. (sr. Franzel. l. c. p. 376.)

[1] Hom. 1. de prodit. Jud. n. 6.

Ako si u pamet dozovemo pojam žrtve, kako smo ga ozgor izložili i ako uvažimo, da žrtvom i po naravskom zakonu i po izvjesnom naregjenju Božjem ispovijedamo vrhovno Božje gospodstvo i priznajemo našu krivnju i potrebu zadovoljštine *uništenjem* žrtvenog dara, to ćemo rado priznati, da se za pojam žrtve ne iziskuje upravo fizičko, stvarno uništenje nego da je dosta, ako se žrtveni dar uništi moralno, ali tako, da ono vrijedi isto toliko kao fizičko. To će zato biti dosta, jer u tom slučaju moralnim uništenjem jednako možemo kao i fizičkim ispovijedati vrhovno Božje gospodstvo, našu krivnju

i potrebu zadovoljštine. To se očevidno razabire i iz levitičkih žrtava, jer i kod njih nisu se svi žrtveni darovi fizički uništavali n. pr. vino se prolijevalo. Takovo pako moralno uništenje žrtvenog dara imamo u euharističkoj žrtvi u tome, što se tijelo Kristovo prisutno postavlja tako, da ondje postoji sakramentalnim načinom kao mrtvo u stanju hrane i pića. Da se uvjeriš, da je ovaj način prisutnosti Krista u euharistiji ravan uništenju i zato prikladan, da u njem bude pravi uzrok žrtve, treba da ovo uvažiš: u euharistiji prvijenac svih stvorova, glava crkve dopušta, da svećenici njegovi postavljaju prisutno njegovo tijelo i krv njegovu pod prilikama kruha i vina tako, da je ondje on u istinu hrana i piće; koliko on na taj način postoji u euharistiji, prestaju u njem sve one naravske radnje, koje su vezane na ćutila; ondje ne može ništa raditi tjelesnim udima; koliko su tijelo i krv vezani na prilike kruha i vina, predani su u vlast i na volju službenika, kao da su mrtve stvari. U tome se pak stanju nalazi u tu svrhu, da on kao vrhovni svećenik za vaskoliku svoju crkvu, a crkva po njem prizna i ispovjedi, da je Bog vrhovni gospodar života i smrti svih stvorova, koji su bezuvjetno od njega zavisni i zajedno da prizna krivnju i dade zadovoljštinu, koju je isplatio, kad je svoje tijelo predao i krv prolio na križu. Takovo poniženje već samo po sebi prikladno je, da prizna Božje gospodstvo i potrebu zadovoljštine i izmirenja s Bogom; a u predpostavci da je u tu svrhu taj način izvjesnom zapovijedi naregjen, on je ne samo najizvrsniji, nego i jedini zakoniti način, kojim da to ispovijedamo. Zato je u tom poniženju i pravi unutrašnji uzrok, da je euharistia prava žrtva novoga zavjeta.

Ovo se mnijenje preporuča i zato, što se razlozi, na koje se ono podupire, osnivaju na istinama, koje su ili dogmatički sigurne ili se općenito uče u katoličkim školama. Članak je vjere, da su tijelo i krv Gospodina na svete riječi prisutni na način hrane i pića, a sakramentalni način prisutnosti u euharistiji ako se isporedi s naravskim načinom postojanja tijela i krvi Gospodinove, jamačno je nepotpuniji i nesavršeniji i zato je svakako poniženje za Krista glede na njegovu čovječju narav,

što na taj način postoji u euharistiji. Ne smeta prigovor, da Krist u euharistiji u istinu ne gubi ništa od svoje slave i savršenosti. To se i ne kaže u gornjem izlaganju. Treba na umu imati, da Krist na dva načina postoji: naravski u nebu, sakramentalno u euharistiji. Ako ga gledaš, kako postoji u sakramentu bez naravskog svojstva protežljivosti, usljed čega ne može se služiti tjelesnim ćutilima, niti mu može tijelo obavljati naravske radnje, valja priznati, da je Krist kao mrtav. Koliko naravskim načinom postoji u nebu, istina, ne gubi ništa od svoje slave i ima sva svoja svojstva i savršenosti, ali taj naravski način postojanja ne utječe u euharistiju, u kojoj je prisutan na drugi, sakramentalni način. — Napokon ovo je mnijenje i najsigurnije, jer popunjava i ispravlja sve ostale najpoglavitije teorije o žrtvi. Ono popunjava izlaganje Vasquezovo i Lessijevo, jer pokazuje ne samo, zašto je euharistia spomen-žrtva, nego zašto je i prava žrtva. Popunjava i Suarezovu teoriju, u kojoj se samo tvrdi, da je euharistia prava žrtva zato, jer na slavu Božju proizvodi Krista u stanju žrtve, a nije istumačeno, u čem je to žrtveno stanje.[1]

Kao što spomenusmo, najumniji je branioc izložene teorije od novijih bogoslova kard. Franzelin, te smo u bitnosti i glavnom po njegovom izlaganju izradili članak o žrtvi. Franzelin spominje i glavnije pristaše ovoga mnijenja. Na čelu je dakako kard. de Lugo čije ime i nosi teorija l. c. disp. 19. sect. 5.: Martinonus disp. 38. n. 46. 63.; Franc. de Lugo (stariji brat kardinalov): de Missa c. 2. q. 2. n. 34.; Simmonetus, disp. 8. a. 4.; Viva, disp. 5. a 2.; Antoine, De Sacrif. q. 2.; Vircenburgenses, De Euch. c. 4. a. 2. Sr. Franzel. l.

[1] Izložene teorije ovako ocjenjuje H. Hurter (Medulla Theol. Dogm. 1880. p. 627): Vasquezii est jejuna et insufficiens, sententia Lessii obvia et communiter recepta; sententia Suarii nobilis tantoque ingenio digna; sententia card. de Lugo secundum explicationem card. Franzelin ingeniosa et approbatione digna. Franzelin pak sam za svoje mnijenje kaže: Est ergo haec nostra sententia, sin minus plenissima, certe caeteris plenior; et si non totam complectens veritatem in aliquo et ipsa deficit, certe in iis, quae affirmat videtur omnimo vera. (l. c. p. 302).

c. p. 361. U bitnosti slaže se s ovima i izlaganje kard. Cyenfuegos (Vita abscondita disp. 5. s. 2.) samo je on dodao posve novu misao, radi čega ju Hurter zove: opinio singularis. Po njegovom izlaganju Krist u euharistiji obavlja s početka neke naravske radnje, koje su vezane na ćutila; istina, ne obavlja ih naravskim načinom, jer to nije prema sakramentalnoj prisutnosti njegovog tijela, nego jer je za to izravno od Boga osposobljena njegova čovječja narav. Za tim Krist prestane ove radnje obavljati, a nastavi je opet kad se pomiješaju prilike kruha i vina, jer to miješanje kao u znaku pokazuje njegovo uskrsnuće. U tome, što Krist prestaje na vrijeme živjeti ćutljivim životom, formalni je uzrok euharističke žrtve.

Iz katoličkog nauka o euharističkoj žrtvi kao što smo ga ozgor izložili, izvodimo slijedeće zaključke, koje ćemo nanizati kao bilješke.

Bilješka 1. U euharistiji ne žrtvuje se kruh i vino, nego tijelo i krv Isusa pod prilikama kruha i vina. Ali buduć da je u euharistiji prisutnost tijela i krvi stegnuta na prilike kruha i vina, (Krist je naime tako prisutan postao, da se je bit kruha pretvorila u bit tijela,) zato u euharističkoj žrtvi treba da se obzir uzme i na kruh i vino. U tom smislu uče sv. oci, da se u euharistiji prinose Bogu prvijenci zemaljskih stvorova i zovu euharistiju žrtvom kruha i vina. Školastici u u tom smislu kažu, kruh i vino su terminus a quo euharističke žrtve, dočim su tijelo i krv Isusa terminus qui.

Bilješka 2. Po naravi svojoj pomirna žrtva ili žrtva za grijeh treba da se blaguje, jer na taj način onaj, koji žrtvu prinosi postaje pričesnik plodova žrtve. Zato je Gospodin i euharistiju naredio po primjeru levitičkih pomirnih žrtava tako, da svećenik poslije kako je prikazao žrtvu, od nje blaguje, da na taj način dionik postane njezinih plodova. Stoga ako pričest i nije bit euharističke žrtve, ona ju ipak popunjava; bez pričesti bila bi euharistia prava žrtva, ali ne bi bila potpuna. To je razlog zašto se svećenik, kad prikazuje euharističku žrtvu, mora uvijek pričestiti i zašto crkva, ako svećenik toga ne može učiniti (ako n. pr. poslije pretvorbe naglo oboli) naregjuje, da to mora drugi svećenik, ako i nije više na tašte, popuniti. To je i uzrok, zašto se svećenik mora pričestiti pod istim prilikama, koje je i konsekrirao, da se tako naime čuva jedinstvenost žrtve i glede na bitni i glede na popunjujući njezin dio. Tako zvane mise unaprijed posvećene (missae praesanctificatorum), koje se služe u latinskoj crkvi na vel. petak, a u grčkoj kroz cijelu korizmu izuzevši subote i nedjelje, ne dokazuju, da je i *pričest* zajedno s konsekracijom bitni dijel euharističke žrtve, jer liturgičke molitve u tim misama pokazuju, da se te mise mogu smatrati kao nastavak i popunjenje žrtve već prije započete i prikazane.

Bilješka 3. Ako se govori o sv. misi u konkretnom smislu t. j. ako se ne gleda na žrtveni dar za sebe, a na žrtvovanje za sebe, nego na oboje zajedno, i ako se tako isporegjuje sa žrtvom na križu, onda treba da se kaže, da je euharistička žrtva iste vrsti sa žrtvom na križu. Istovetnost bo žrtve zavisna je od žrtvenog dara i od svećenika. a ne od načina žrtvovanja. Buduć pako da je i u euharističkoj i krvnoj žrtvi na križu isti žrtveni predmet i isti svećenik (poglaviti), zato su obadvije žrtve po vrsti istovetne. Razlika je samo u mimogrednim točkama. Poimence razlikuju se načinom žrtvovanja, taj način nije samo po broju nego i po vrsti različit. Zato je žrtva na križu prva i zadnja (jer jedina) krvna žrtva novoga zavjeta, zadnja večera je prva nekrvna žrtva, svaka slijedeća sv. misa je druga, treća itd. nekrvna žrtva novoga zavjeta. Dalje se razlikuju po vidivom svećeniku, po svrsi i učinima, na križu bo je zadovoljština dana i zasluge stečene, u sv. se misi ne stiču nove zadovoljštine i zasluge, nego stečene se dijele i prenose. Žrtva na križu absolutna je, jer se ona ne obazira i ne oslanja na nikakovu drugu žrtvu, euharistia je spomen-žrtva (relativna), jer se u njoj ponavlja i spominje žrtva na križu.

Savez sv. mise sa žrtvom na križu naznačuje ovako sabor Trientski: „ultima coena (t. j. prva sv. misa) est sacrificium quo cruentum illud in cruce semel peractum *repraesentatur*, ejusque *memoria* in finem usque saeculi permanet, atque illius

salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum, *applicatur*". (sess. 22. cap. 1.) Misa dakle: 1. predočuje krvnu žrtvu, ali ne u slici ili znaku nego stvarno i u istinu, jer je u njoj prisutan isti žrtveni predmet; 2. spominje i sjeća nas na krvnu žrtvu, ali ne samo duhovnim načinom, idealno, nego opet stvarno prenoseći sa Golgote žrtvu na oltar; 3. prenosi zadovoljštinu i zasluge krvne žrtve na pojedine ljude, jer po njoj je svima dana mogućnost, da dionici postanu plodova krvne žrtve.

Ako se pako isporedi euharistička žrtva, što ju prikazuju svećenici sveudilj u crkvi, sa žrtvom, što ju je Krist prikazao na posljednjoj večeri, očevidno je, da su obje žrtve iste vrste i to ne samo po žrtvi nego i po načinu žrtvovanja, a razlikuju se samo u mimogrednim točkama: u vidivom svećeniku, u vlastitostima žrtve, na posljednjoj bo večeri bila je žrtva još smrtna, u misi je pako neumrla i slavna. Posljednja je večera unaprijed (anticipando) pokazivala na krvnu žrtvu na križu, u sveudiljnim pako sv. misama obazira se na krvnu žrtvu na križu. Ako se komu čudno čini, što se je na posljednjoj večeri unaprijed slavila uspomena krvne žrtve, neka se sjeti i uvaži, da je tečajem života Isusovog više puta unaprijed probila blažena slava, u koju je potpuno unišao istom poslije smrti i da je Gospodin na posljednjoj večeri učinio oporuku — novum testamentum, pa je zato trebalo, da se barem unaprijed uzme obzir na njegovu smrt, jer istom kad umre oporučitelj, postane oporuka pravomoćna. — Druge razlike, koje se uzimaju od mjesta, vremena, obreda, odviše su očevidne i sitne, a da bi je trebalo napose spominjati.

Ako se pita, da li se žrtve: posljednje večere, križa i oltara brojno razlikuju, treba da se kaže, da se zbilja razlikuju, ima dakle po broju više, mnogo žrtava. Uzrok je tomu taj, što se brojevna razlika uzima od žrtvenog čina, a ne uzima se ni od žrtve ni od poglavitog svećenika.

Bilješka 4. Ako se pita u kakvom je savezu sv. misa sa sakramentima, ne valja jednostavno kazati, da se u misi dijele i prenose plodovi otkupljenja, jer bi se na taj način sv. misa izjednačila sa sakramentima, što je jamačno krivo. Žrtva je nad sakramentima, a nije s njima u istom redu; sakramenti bo istom po sv. misi mogu kao sredstva milosti dijeliti pojedinima plodove otkupljenja. Žrtva na križu, da se povratimo na ozgor već spomenutu prispodobu, iskopala je na Golgoti zdenac vode spasonosne; uredbom euharističke sveudiljne žrtve Gospodin nam je otvorio put k tome zdencu, dočim nam je onaj u daljini i prošlosti iskopani zdenac primaknuo bliže i postavio ga pače u našu izravnu blizinu; sakramenti kao cijevi crpaju spasonosnu vodu i napajaju nas njome. To će reći: sve milosti istječu iz krvne žrtve križa, koje se onda posredovanjem sv. mise dijele u sakramentima.

§. 59.

Sv. je misa pomirna i prosna žrtva, pa treba da se prikazuje za žive i mrtve, za grijehe, kazni, zadovoljštine i ostale potrebe.

1. Crkva dogmatičkom sigurnošću uči, da je sv. misa pomirna i prosna žrtva, a to će reći, članak je vjere, da se u sv. misi Isus prikazuje Bogu za naše grijehe, da za nje zadovolji i nas s Bogom izmiri i da se može euharističkom žrtvom od Boga isprositi, što nam je potrebno za dušu i tijelo. Sabor Trientski naročito uči: buduć da je u ovoj božanskoj žrtvi, što se u sv. misi prikazuje, prisutan isti Krist i nekrvnim se načinom žrtvuje, koji se je na žrtveniku križa krvnim načinom žrtvovao, zato je sv. misa u istinu pomirna žrtva i po njoj, ako skrušeni sa strahom i trepetom pristupljujemo k Bogu, dobivamo milosrgje i milost, koja nam je potrebna. Bog naime izmiren ovom žrtvom poklanjajući nam milost i dar pokore, oprašta nam i najveće zloće i grijehe. (Sess. 22. cap. 2.) A u 3. kan. iste sjednice definirano je: „Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et

defunctis, pro peccatis, poenitentiis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit". Iz toga se kanona razabire, da saborski oci nišane i osugjuju krivu nauku novotara, koji su učili, da je euharistia samo spomen i znak žrtve na križu i da se po njoj daje Bogu samo čast i hvala, ali da nije prava žrtva, po kojoj da nam se otpuštaju grijesi i kazni i koja da se prikazuje za potrebe živih a još manje mrtvih. U tu svrhu žrtvovao se je Krist na križu — kažu oni — pa je uvreda za Krista, ako se i poslije dovršenog djela otkupljenja na križu, sveudilj prikazuje na oltaru nova žrtva za grijehe i kazni, jer tim se poriče, da je Isus na križu pravdi Božjoj potpuno zadovoljio i s njim nas izmirio. Nije ovdje prvi put, da krivovjerci ili hotimice iskrivljuju ili s neznanja krivo shvatajući nauk katoličke crkve, ono mu podmeću, čega u njemu nema. Jer kad kat. crkva uči, da je euharistia pomirna žrtva i da se prikazuje i za ostale potrebe živih i mrtvih, nije ni iz daleka mislila tvrditi, da se u euharističkoj žrtvi stječu nove zasluge i da se Bogu daje nova zadovoljština, nego ona uči, da se po sv. misi zadovoljština i zasluge krvne žrtve na nas, na pojedine ljude prenose. I ovdje je uzrok krivoj nauci novotara, što ne razlikuju izmegju objektivnog i subjektivnog otkupljenja. Krist je umro na križu za sve ljude, ali zato još nisu svi ljudi spaseni. Da to bude, treba da svi pojedini ljudi postanu dionici plodova smrti njegove, treba da se plodovi krvne žrtve na sve pojedine prenesu, a to biva u svetim sakramentima posredovanjem sveudiljne žrtve. Kad crkva tako uči, nikako ne vrijegja krvnu žrtvu križa, niti ne snizuje njezine cijene, pače se na taj način naglasuje njezina vrijednost i izvrsnost, jer se otale vidi, da kršćanski sakramenti dobivaju svoju snagu i znamenovanje samo od krvne žrtve na križu. — Buduć da se radi o članku vjere, treba da ga izvjesnim svjedočanstvima iz svrhunaravske objave dokažemo i potvrdimo.

2. Sv. pismo. Da je euharistia pomirna žrtva (za grijehe) slijedi već otale, što je naregjena i postavljena na mjesto svih, mnogih i raznih levitičkih žrtava. Megju levitičkim pak žrtvama ne samo da je bila i žrtva za grijeh, nego je ona bila megju njima prva i poglavita. Zato treba da je i euharistia pomirna žrtva. — Žrtva za grijeh za sva je vremena potrebna, jer svaki dan ljudi griješe i treba da se izmiruju s Bogom i daju zadovoljštinu. Buduć pak da Isus ne može više umrijeti, naredio je sveudiljnu žrtvu tijela i krvi svoje, da tako, kao što je njegova smrt na križu bila spasenje svijeta (objektivno otkupljenje), i ova sveudiljna nekrvna žrtva bude otkupljenje sviju, koji ga budu prikazivali u pravoj vjeri (subjektivno otkupljenje). Zato je dakle htio Gospodin, da nam kao vrhovni svećenik po redu Melhisedekovu ostavi žrtvu, po kojoj da se plodovi njegove krvne žrtve sveudilj na pojedine prenose, da tako svi ljudi svih vremena uzmognu dobiti oproštenje grijeha i spasit se. — Euharistia je ista žrtva, koja se prikazala na križu. Na križu se pak prikazala pomirna žrtva za grijehe svijeta, treba dakle da je i euharistička žrtva na isti način žrtva za grijeh t. j. pomirna žrtva. — To je Gospodin i naročito potvrdio, kad je kod naregjenja euharistije izjavio, da je u njoj prisutno tijelo, koje se *za nas daje*, da se euharističko njegovo tijelo *daje za život svijeta* (Iv. 6.); isto tako da se njegova u euharistiji prisutna krv *prolijeva za nas, za mnoge na otpuštenje grijeha* (sr. riječi naregjenja). Ako se pak upravo njegovo *euharističko* tijelo daje za nas i ako se upravo njegova *euharistička* krv prolijeva na otpuštenje grijeha, onda je euharistia žrtva za grijeh, jer oni izrazi naznačuju pravu žrtvu za grijeh. Ali još više. Apostol naročito uči, da se svaka žrtva već po naravi svojoj prikazuje za grijehe: „Jer svaki poglavar sveštenički, koji se iz ljudi uzima, za ljude se postavlja na službu k Bogu, da prinosi dare i žrtve za grijehe". (Hebr. 5. 1.) Po izlaganju apostolskom bitna i poglavita služba svećenička u tom je, da prinosi žrtve za grijehe. Zato je i Krist postavljen za vrhovnog svećenika ljudi i kao takov je zbilja prikazao Bogu žrtvu za grijehe. Buduć da je pak Gospodin u novom zavjetu osnovao i postavio sveudiljno svećeništvo, treba da je i njegova bitna i poglavita služba u tome, da prinosi sveudilj Bogu žrtve za grijehe.

3. Predaja. Svi spomenici apostolske predaje potvrgjuju našu istinu. Sv. oci naročito uče, da se na oltaru svaki dan žrtvuje jaganjac Božji za grijehe cijeloga svijeta. Mjesto sviju neka govori Doctor Eucharistiae sv. Hrysostom: „Eum qui pro tota civitate et quid dico civitate? imo pro universa terra oratorem agit Deo supplicans, ut omnium *peccatis sit propitius,* non vivorum tantum, sed et eorum, qui obierunt, qualem, quaeso, oportet esse". (libr. 6. de sacerd. n. 4.) Nema liturgije, u kojoj se ne moli i ne zaziva milosrgje Božje, da nam se smiluje i oprosti grijehe. Već u najstarijoj liturgiji, koja nosi ime sv. Jakoba apostola, ovako crkva moli: „offerimus tibi reverendum hoc et incruentum sacrificium pro peccatis nostris et ignorantiis populi". A u liturgiji sv. Bazilija moli crkva: „Dignos effice nos qui puro corde . . . offeramus sacrificium hoc reverendum *ad abolenda delicta nostra*". Da je crkva uvijek vjerovala, da je sv. misa pomirna žrtva, razabire se i otale, što je ona od najdavnijih vremena mise prikazivala za pokojnike moleći Boga, da im se smiluje, a čvrsto je vjerovala, da im euharistička žrtva mnogo koristi kod Boga. Imamo više svjedoka, koji potvrgjuju, da se je u crkvi sv. misa služila i za pokojnike u opće i za pojedine i stanovite pokojnike. Sv. Hrysostom naročito uči (in Phil. hom. 3. n. 4.) da je „apostolskim zakonima" naregjeno, da se treba sjećati u časnim i strašnim tajnama i pokojnikâ; ove im molitve osobito zato pomažu, što se mole dok se žrtvuje: „quomodo enim Deum non placabimus orantes pro eis, dum universus populus stat manibus extensis et sacerdotum chorus venerationis plenum *offert sacrificium?*" Isto i Tertulijan potvrgjuje: „Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus". (De cor. mil. c. 3.) A sv. Augustin za istu stvar ovako svjedoči: „Cum ergo sacrificia altaris . . . . pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes, pro valde malis, etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescunque vivorum consolationes sunt". (Enchir. c. 110. n. 29.) Da se je i za stanovite pokojnike sv. misa prikazivala svjedoči opet Tertulijan: „Pro anima

ejus (mariti) refrigerium adpostulat (vidua) et offerat (per sacerdotes) annuis diebus dormitionis ejus" (lib. 3. de monog. et lib. 2. ad uxor.) Isto tako preporučuju, da se sv. mise služe za pojedine i stanovite pokojnike poimence: Eusebij za cara Konstantina, Ambrozij za careve Theodosija i Valentinijana, za brata svoga Satyra i sestru si Faustinu, i sv. Augustin za majku svoju Moniku. Zato crkva već u IV. stoljeću osugjuje kao heresu Aërijev nauk, kad uči: „offerri pro mortuis non oportere". (S. Epiphan. Acephal. T. 2. p. 148. sv. August. De haeresibus, haer. 53.)

Isti razlozi, koji dokazuju, da je euharistia pomirna žrtva, potvrgjuju, da je ona i prosna žrtva t. j. da po njoj možemo isprositi od Boga i obilnije svrhunaravske milosti a i vremenita dobra, ako su nam korisna za spasenje duše. Po sv. misi dijele se zasluge Kristove krvne žrtve, Krist je pak na križu zaslužio sve milosti i darove, koji su nam potrebni za dušu i tijelo. Ako možemo po sv. misi dobiti oproštenje grijeha, tim lakše i prije možemo isprositi milosti, koje su nam potrebne, da se učvrstimo, ustrajemo i napredujemo u dobru. Da pak možemo isprositi poimence i vremenita dobra, slijedi otale, što nas i zemaljske stvari mogu pomagati na putu kršćanskih kreposti i što po njima možemo uspješnije i obilnije tvoriti dobra djela Zato je crkva već u davnini prikazivala sv. mise i za vremenita dobra. Tertulijan svjedoči za svoje doba: „Sacrificamus pro salute imperatoris". (lib. ad Scapulam c. 2.) A sv. Ciril Jeruz. kaže, da se u sv. misi moli za mir crkve, poredak svijeta, za kraljeve, vojnike, drugove, bolesnike, ucviljene i za sve potrebne. (Catech. myst. 5. n. 8.) Žrtvovalo se je i za zemaljske plodove, za sužnje, za mir i blagoslov novih kuća, kao što to potvrgjuju pojedini sv. oci i liturgičke knjige.

§. 60.

Kojim je načinom sv. misa pomirna i prosna žrtva?

1. Crkva je definirala, da treba da se sv. misa prikazuje za grijehe, pokore, zadovoljštine i ostale potrebe — offerri de-

bere pro peccatis, poenitentiis, satisfactionibus et aliis necessitatibus. Otale ćemo po stalnim bogoslovskim pravilima istumačiti, kojim načinom sv. misa izbrojene učine proizvodi. To će nam tim lakše biti, što nam i sabor Trient. dosta i u toj stvari ide na ruku, kada u sjed. 22. u pogl. 2. izbrajajući učine sv. mise donekle i način djelovanja spominje.

Sasvim je lako razumjeti, kojim je načinom sv. misa pomirna žrtva „za kazne, pokore i zadovoljštine“. Po sv. naime misi prikazuje se Bogu ona zadovoljština, koju mu je Krist na drvetu križa dao i prenosi na nas. Grijehom uvrijedili smo veličanstvo Božje, pa smo dužni, ako nam Bog uvrijedu i oprosti, dati mu zadovoljštinu strpljivo podnoseći kazni, kojima nas šiba i dobrovoljno vršeći pokornička djela, koja su nam budi u sakramentu pokore nametnuta, budi koja smo svojevoljno na se preuzeli. Isto tako duše u čistilištu treba da za oproštene grijehe podnose kazni, na koje ih je pravda Božja osudila. Te nam se kazni, pokore i zadovoljštine po sv. misi otpuštaju time, što se u sv. misi na našu korist Bogu prikazuje zadovoljština, koju je Krist na drvetu križa za naše grijehe Bogu potpuno već isplatio. Buduć da je sv. misa po naravi svojoj pomirna žrtva, zato ona od sebe i po sebi, ex opere operato, prenosi na nas zadovoljštinu Krista i Bog ju prima na račun i u ime onih kazni i pokorničkih djela, kojima bi morali mi sami osobno Bogu dati zadovoljštinu. Da se poluči taj učin, ne ište se ništa drugo od nas, nego da budemo u stanju milosti. Buduć da sv. misa tvori taj učin po naravi svojoj i positivnom Božjem odregjenju ex opere operato, zato je on uvijek siguran, samo ako nema u nama nikakve zapreke. Koliko se pako u pojedinom slučaju otpušta od kazni, pokore i zadovoljštine, ne može se znati niti odmjeriti, jer mjera zavisna je prije svega od providnosti Božje a za tim i od naše veće ili manje spremnosti.

Teže je razumjeti, kojim načinom je sv. misa pomirna žrtva: „za grijehe“. Da je pako i tako pomirna, naročito uči sabor Trientski kad kaže: „pro peccatis offerri debere“. Poteškoća je u tome, što se u sadašnjem redu za spasenje čovjek

može redovito opravdati, ili savršenim pokajanjem (ex opere operantis), ili u sakramentima (ex opere operato). Treba dakle da kažemo, da nam sv. misa ne otpušta izravno grijehe, nego nas ona izmiruje s Bogom i tako je ona uzrok, da nam izmireni Bog daje milosti, koje će nas po sakramentima opravdati. U tom smislu uči sabor Trientski: „. . . hujus quippe oblatione placatus Dominus *gratiam et donum poenitentiae concedens*, crimina et peccata etiam ingentia dimittit“. Ali ako je učin sv. mise samo u tome, da nam ona pribavlja od Boga milosti, poimence dar pokore, onda se euharistia kao pomirna žrtva u ničem ne razlikuje od nje kao prosne žrtve, jer i njezin je učin upravo u tome, da nam pribavlja od Boga potrebne milosti? Moglo bi se činiti, da je na posljedku sva razlika samo u tome, da nam euharistia kao pomirna žrtva pribavlja milosti, koje su nam naročito potrebne za otpuštenje grijeha, dočim nam prosna žrtva pribavlja sve ostale potrebne milosti. Je li zbilja tako? Nije. Ako dobro znamo čitati riječi sabora Trient. odmah ćemo doći na pravi put. Sabor kaže: „hujus sacrificii oblatione *placatus* Dominus concedit gratiam et donum poenitentiae“. Grijesi naime, osobito teški, uzrok su, da nam uvrijegjeni Bog uskraćuje obilnije milosti, koje bi nam inače dao, da nisu na putu grijesi. Žrtva, što ju Bogu prikazujemo, ublažuje i utažava njegov gnijev i izmiruje ga, te tako čini, da nas ne kazni dalje uztezanjem obilnijih milosti. Utažen i izmiren Bog u svojem smilovanju daje grješniku daljnje i obilnije milosti, koje ga, ako bude s njima sudjelovao, vode u sakramentima do opravdanja. Otale se razabire, da euharistia kao pomirna žrtva ide za tim, *da utaži Božji gnijev i izmiri ga da nas ne kazni;* kao prosna pak žrtva ide za tim, da sklone Božju dobrotu, da nam dade potrebne milosti. Učin pomirne žrtve za teške grijehe takogjer je ex opere operato. Ali stupanj i mjera izmirenja ne treba da bude u svakom slučaju jednaka, nego kao što može mjera teških grijeha biti veća ili manja i grješnik više ili manje biti spreman, (dispositus) isto tako može biti i Bog više ili manje izmiren, manje ili više njegov grijeh utažen. Zato ne samo da nije suvišno,

nego je pače nužno, da se poradi istih grijeha i za istog grješnika iznovice prikazuje sv. misa. Budući pako da pomirna žrtva utažava Božji gnijev u svrhu, da nam Bog dade one milosti, koje je njegova pravda za kazan grijeha odredila obustaviti i uskratiti, zato se one milosti po sv. misi ne dobivaju *odmah*, nego u *zgodno vrijeme:* ne dijele se kao *čudom,* nego kako to zahtijeva *red providnosti.* Jer pako pomirna žrtva ne oprašta izravno grijehe, nego pribavlja samo milosti, koje da nas vode do opravdanja, zato konačni uspjeh — otpuštenje grijeha — nije sasvim siguran, on bo može čovječjom krivnjom i izostati, ako se naime ne posluži i ne sudjeluje s dobivenom milosti.

Što je rečeno za teške grijehe vrijedi i za lake. I laki se grijesi po sv. misi opraštaju ex opere operato na isti način kao i smrtni. Žrtvom se naime izmiruje Bog, da ne uskraćuje daljnje milosti, koje bi pripravan bio dati, da nisu na putu laki grijesi. Poslije kako je utažen njegov gnijev, daje Bog one daljnje milosti, koje nas vode do pokore a po ovoj do opravdanja. Razumije se pak, da se laki grijesi mogu po sv. misi otpustiti i izravno, ali taj učin nije ex opere operato, nego ex opere operantis, ali o tom se ovdje ne govori.

§. 61.

Koliko vrijedi i kako djeluje sv. misa?

Da se uzmogne na gornje pitanje točno odgovoriti, treba prije svega gledati na one, koji žrtvu prinose ili kod nje sudjeluju, jer vrijednost njezina zavisi najprije od onoga, tko ju žrtvuje, za tim i od raznoga načina na koji se može kod nje udioničtvovati. Dalje treba razlikovati učine, koji proizlaze iz unutrašnje vrijednosti same žrtve, nezavisno od vrijednosti onih koji ju prikazuju, za koje se kaže da proizlaze ex opere operato; i one koji proizlaze iz osobne vrijednosti i spremnosti onih koji žrtvuju ili kod žrtve udioničtvuju, a ti proizlaze ex opere operantis.

1. Ako se gleda na Isusa Krista, koji kao vrhovni svećenik po redu Melhisedekovu u sv. misi sam sebe žrtvuje Ocu nebeskomu i prema tome ako se uvaži, da je u sv. misi isti vrhovni svećenik i žrtva ona ista, koja se nekoč žrtvovala krvnim načinom na križu, dosljedno da se u euharističkoj žrtvi ponavlja žrtva križa, kojom je Isus Krist, Bog-čovjek potpuno zadovoljio za grijehe svijeta i zaslužio nam sve milosti, koje su nam potrebne za vječno spasenje, onda je očevidno, da je s te strane vrijednost euharističke žrtve *neizmjerne cijene.* Neizmjerna pak vrijednost i cijena euharističke žrtve u tom je, što se po njoj Bogu klanjamo i dajemo mu istu čast i hvalu, koju mu je Jedinorogjeni Sin izkazao, kad se je iz poslušnosti na zapovijed Oca nebeskoga žrtvovao na križu. Ona pak čast bila je veća, nego li su bile uvrijede grijesima nanesene i Bogu tako draga, da je pripravan sve uvrijede oprostiti i sve ljude iznovice primiti u broj svoje djece. Zato nema nijedne milosti i nikakvog dobra, što ga ne bi mogli po euharističkoj žrtvi od Boga isprositi, nema tako teškog grijeha, za koji ne bi mogli u sv. misi dati zadovoljštinu Bogu i s njim se izmiriti.

Kad se uči, da euharistička žrtva može zadovoljiti za sve grijehe i isprositi nam svako dobro, razumije se, da se ne će tim da kaže, da u euharističkoj žrtvi Krist daje novu zadovoljštinu i da pribavlja nove zasluge. Krist je dovršivši djelo otkupljenja roda čovječjega unišao u svoju slavu, i u tom stanju ne može više iznova niti zadovoljiti, niti zaslužiti. U euharističkoj se žrtvi samo upisuje pojedinima na korist zadovoljština krvne žrtve na križu i prenose zasluge ondje stečene. Budué pak da je blago zadovoljštine i zasluga Kristovih, Boga-čovjeka neizmjerno, zato se ono ne može dijeljenjem iscrpsti, već dostaje za svako doba i sve ljude, dok bude svijeta i vijeka, ili kao što škola kaže: inexhaustum est in indefinitum.

Ako se euharistička žrtva tako u sebi i za sebe po svojoj unutrašnjoj vrijednosti ocjenjuje, onda se ne smije sumnjati, da je njezina vrijednost neizmjerna; svaka pojedina sv. misa neizmjerne je cijene, jer su u svakoj sv. misi neizmjerne zadovoljštine i zasluge Kristove, a ono što je u sebi neizmjerno ne moze se nikada iscrpsti. Neizmjerne zasluge onda se istom drobe i na dijelove rastavljaju, kad se prenose i daju ograni-

čenim stvorovima, koji ne mogu da obuhvate i prime neizmjernih milosti. O prenosu i dijeljenju pak milosti ovdje se još ne govori, nego o vrijednosti zasluga i zadovoljštine u sebi i za sebe. Tu unutrašnju vrijednost zadovoljštine i zaslugâ Kristovih zove škola: quoad sufficientiam i uči „sacrificium missae infiniti est valoris quoad sufficientiam". To će reći: zadovoljština i zasluge Krista dostaju za sve grijehe, sva dobra, sve ljude svih vremena i makar se koliko grabilo i crpalo od te „spasonosne vode", nikad je ne će pomanjkati. Nebeskomu Ocu sveudilj je neizmjerno drag njegov Sin, koji se je nekoč žrtvovao na križu i koji se sveudilj žrtvuje na našim oltarima, zato nam Bog, obazirajući se na nj i poradi njega, oprašta svaki grijeh i daje sve milosti. Škola taj način djelovanja zove: modus impetrationis i hoće tim da kaže, da sv. misa pribavlja od Boga i nuka ga, da nam oprašta grijehe i daje milosti. Žrtva je na Golgoti, istina, zadovoljila Bogu za grijehe roda ljudskoga, ali da ova i zbilja koristi svim pojedinim ljudima trebalo je, da krvna žrtva jedan put prikazana na Kalvariji, postane sveudiljna i neprestana žrtva — juge et perpetuum sacrificium. Da euharistička žrtva tvori taj učin od sebe svojom unutrašnjom svetošću i vrijednošću — ex opere operato, ne treba istom da se naročito kaže, jer svaka je misa upravo onaj Kristov opus operatum. U tom smislu uči sabor Trient., da se euharistička žrtva ne može nikako okaljati ili obezčastiti, i da ništa ne može zapriječiti ovoga njezinoga djelovanja, o kojem je sada bio govor (quoad sufficientiam naime i modum impetrationis).

2. Ako se gleda na svećenike koji euharističku žrtvu prikazuju, ili na one koji na kojigod način kod nje udioništvuju, budi da se naročito za nje misa služi (aplicira), budi da prisutni kod sv. mise zajedno sa svećenikom žrtvu prikazuju, sigurno je, da sv. misa kao svako dobro djelo ima značaj i sve uvjete zadovoljštine, zasluge i prošnje. Hoćemo da kažemo: svi koji na kojigod način kod sv. mise udioništvuju, mogu po njoj kao svakim drugim svrhunaravskim dobrim djelom (misa je pače najsvetije djelo) zadovoljiti za svoje grijehe, zaslužiti nove

milosti i isprositi od Boga razna dobra, samo ako imaju uvjete, koji se iziskuju za svako dobro spasonosno djelo. Učin je taj dakako ex opere operantis i zato je vrijednost sv. mise, ako se ocjenjuje s te strane, izmjerena ili stegnuta. Kao što svako dobro djelo tako i sv. misa može i drugima koristiti, njezini se plodovi mogu na druge i to na stanovite osobe prenijeti, izuzevši dakako koliko je ona zaslužna, jer zasluga je nešto osobna, pa se ne može na drugoga prenijeti. Sam Krist kao otkupitelj roda čovječjega, mogao je za druge zaslužiti, jer za sebe nije trebao nikakove zasluge. Drugim riječima, kao što možemo za druge milostinju davati, postiti, moliti, tako možemo za druge sv. misu prikazivati, za druge kod sv. mise prisustvovati, pri misi dvoriti. Sv. misa će im koristiti kao svako dobro djelo, po njoj može se za njihove grijehe Bogu zadovoljiti i mogu im se isprositi druga dobra. Dakako da to vrijedi ne samo za žive nego i mrtve. Kao što pokojnicima mogu koristiti u opće dobra djela, tako im može koristiti i sv. misa. U tom je smislu sabor Trient. osudio one koji uče: „missae sacrificium soli prodesse sumenti" i koji poriču da se ona ne može prikazivati: „pro vivis et defunctis, pro peccatis poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus". (sess. 22. can. 3.) Na tome se osniva i praksa crkve prikazivati sv. misu (aplicirati) za stanovite osobe.

Otale se razabire, da taj učin sv. mise nije sasvim siguran (to vrijedi za svako dobro djelo) i da se ne može odrediti ni prava mjera uspjeha, jer to je zavisno i od unutrašnje spremnosti dotičnika i od tajnih zakona providnosti Božje, taj bo učin ne proizlazi izravno iz sv. mise, nego se dobiva po svetoj misi: per modum impetrationis. To će reći: kad svećenik stanovitoj osobi namijenjuje sv. misu, on joj poklanja svoje dobro i zaslužno djelo, koje ima prikazujući žrtvu, i moli Boga, da joj bude milostiv i dade ono, za što ga moli.

3. Napokon i crkva prinosi Bogu euharističku žrtvu. Kad se kaže, da je vaskolika crkva „offerens", misli se pod crkvom na sve vjernike, koji su sjedinjenji i podložni svojim glavarima pod vidivim namjesnikom Kristovim, koji zajedno čine

jedno stado, jedno mističko tijelo. Ako gledaš na crkvu, koja prikazuje euharističku žrtvu (po svojim službenicima), onda je sigurno, da Bog uvijek prima žrtvu svoje zaručnice kao žrtvu poklona, hvale, pomirenja i prošnje. Jer je Bogu žrtva ugodna poradi svetosti svoje zaručnice, crkve naime, zato je s te strane učin žrtve ex opere operato, ali dakako samo izmjerene cijene — pretii finiti.

Bilješka 1. Svećenik kao službenik crkve prije svega žrtvuje za vaskoliku crkvu. Zato sv. misa koristi najprije općemu dobru crkve, a za tim i svim pojedinim udovima, koliko i oni rade na općem njezinom dobru. Neizravno koristi i nevjernicima i udovima rastavljenim i otkinutim od crkve u svrhu, da i oni postanu njezini članovi. Taj plod sv. mise zove se: opći plod, fructus generalis. Ali iz naravi žrtve kao i iz naravi zadovoljštine i prošnje, kao takogjer i iz izvjesnog nauka apostolske predaje i sveudiljnog običaja crkve, koji potvrgjuju liturgičke knjige, slijedi, da se sv. misa može, a često iz stanovitih uzroka i pod stanovitim uvjetima i treba, da se prikazuje za stanovite osobe žive ili mrtve i u odregjenju svrhu. Otale pako slijedi, da svećenik ima vlast plod sv. mise, koliko je ona pomirna i prosna žrtva i koliko taj plod izvire upravo ex opere operato, prikazivati za stanovite osobe i u odregjenu svrhu. Taj plod zove se: posebni plod, fructus specialis. Pače neki bogoslovi misle (sr. Suarez l. c. disp. 79. sect. 9.), da je taj posebni plod tako vezan i zavisan od volje svećenikove, da on ne će nikomu pojedince koristiti, ako ga svećenik ne bude nikomu namijenio, nego da u tom slučaju ostaje u blagu crkve — in thesauro ecclesiae. Zato bogoslovi opominju, da svećenik osim glavne nakane kojom posebni plod namijenjuje stanovitoj osobi, učini i drugu nakanu — intentionem secundam, da tako taj plod, ako ne bude mogao koristiti onomu, komu ga je glavnom nakanom namijenio, koristi drugomu, ili barem njemu samomu (svećeniku). (v. Suarez l. c. disp. c. sect. 10. ad finem) Napokon je sigurno, a tko da i dvoji o tom, da sv. misa kao pomirna i prosna žrtva i ex opere operato koristi i samomu svećeniku, koji ju prikazuje, ako je samo za milost spreman.

Taj se plod u školama zove: najposebniji, fructus specialissimus. Isto tako sv. misa koristi i vjernicima, koji su prisutni kod sv. mise i zajedno ju sa svećenikom prikazuju. Bogoslovi ipak dvoje, da li i njima sv. misa ex opere operato otpušta preostale kazni grijeha, nema barem za to izvjesnih dokaza. (Sr. Suarez l. c. disp. 79. sect. 8. i de Lugo l. c. disp. 19. sect. 11. kod Franzel. l. c. p. 356.)

Iz svega toga što smo ozgor izložili razabire se, da bogoslovi punim pravom razlikuju u sv. misi trovrsni plod: opći, generalis, posebni ili srednji, specialis, medius ili ministerialis, i najposebniji, specialissimus, jer premda su sama imena novija i po školasticima uvedena, to je ipak sama stvar davno bila u crkvi poznata i priznata, osnovana bo je i slijedi iz naravi žrtve, odnosno iz naravi zadovoljštine i prošnje.

Bilješka 2. Misa se može prikazivati za žive i mrtve, izuzimaju se dakako prokleti u paklu, kojima se, jer nisu u općinstvu svetih, ne može sv. misa namijeniti. Zato se sv. misa ne smije javno služiti za one, koji nisu umrli u krilu katoličke crkve, jer za te se u opće uzima, da nisu spaseni. Crkva tom svojom praksom nikoga poimence ne osugjuje, ona bo zna, da je sam Gospodin koji sudi, ali kao javna oblast ne smije crkva praksom ono pobijati, što uči zborom: extra ecclesiam catholicam non est salus. Zato svećenik, ako je osobno uvjeren, da je tko bez svoje krivnje, u dobroj vjeri bio i umro izvan krila katoličke crkve (infidelis et haereticus materialis) smije za njega privatno moliti kod sv. mise.

Što se tiče blaženih u nebu, sv. misa ne smije se njima prikazivati, jer žrtva je bogoštovni čin klanjanja, koji ide samomu Bogu. Nigdje se ne čita u liturgičim knjigama: prikazujem tebi sv. Petre ili sv. Pavle; sv. misa smije se prikazivati samomu Bogu. Sv. misa ne može se prikazivati ni na *korist* blaženih, jer im ona ne može više *zaslužiti* povećanje slave nebeske. Ali se može i smije prikazivati na čast svetih, in honorem sanctorum. To naročito potvrgjuje sabor Trient. i osugjuje protivnu krivu nauku novotara (can. 5.). Sv. misom što ju Bogu prikazujemo na čast svetih, hvalimo Bogu što je

slabim ljudima dao tolike milosti, da su pobijedili sve neprijatelje svoga spasenja i svladali sve zapreke, koje su im bile na putu u kraljevstvo nebesko; zajedno se pako tim preporučamo u moćni zagovor svetaca.

Već je kazano, da se sv. mise mogu prikazivati za duše u čistilištu. Ovdje samo spominjemo, da im sv. mise ne mogu drukčije koristiti nego samo per modum suffragii, i to zato, jer nisu više podložnici crkve. Mi samo kod sv. mise molimo Boga, da im se obzirom na euharističku žrtvu smiluje i kazni ublaži ili je skrati ili sasvim otpusti.

Bilješka 3. Žrtva novoga zavjeta daje službenicima crkve značaj i dostojanstvo svećenikâ. Gdje nema žrtve, nema ni svećenika. Službenici crkve samo su po euharističkoj žrtvi svećenici, bez nje su samo propovjednici, ministri verbi.

Bilješka 4. Nema dogmatičkih uzroka s kojih bi se moglo prigovarati misama, kod kojih se sakramentalno pričešćuje samo svećenik, dočim ostali vjernici samo prisustvuju i duhovnim se načinom pričešćuju. Takove se mise obično zovu privatne — missae privatae. Misa kod koje osim svećenika nitko, ni podvornik ne prisustvuje, zove se: missa solitaria. Poznato je, kako je Luther grmio proti privatnim misama, posprdno ih zovući zakutnim misama — Winckelmessen. Nije imao pravo. Zašto da nije slobodno služiti privatne mise? U njoj su svi uvjeti i svojstva prave žrtve: prikazanje, žrtvovanje, pričest, kod prave pak žrtve na to se ne gleda, da li jedan, dva, ili više njih kod nje prisustvuju i pričešćuju se. Dakako da crkva želi, kako to odgovara i duhu nekrvne žrtve, da svi prisutni vjernici po sv. pričesti pričesnici budu oltarne žrtve, ali ta želja oslanja se i izvire iz moralnih i asketičkih a ne dogmatičkih razloga. Zato je sabor Trient. u obranu uzeo privatne mise i uči, da se te mise bez obzira na broj prisutnika i pričesnika opće i javne. Kod njih bo se duhovnim načinom pričešćuju svi prisutni vjernici, prikazuje ih javni službenik crkve i to ne samo za sebe, nego za sve vjernike, koji su uda Kristovog tijela. I crkvena nam povjest potvrgjuje, da su se od najstarije davnine služile mise, kod kojih se je pričešćivao sâm

svećenik Sv. Gregorije Naz. pripovijeda za svoga oca, da je žrtvovao u svojoj sobi; isto se tako pripovijeda za sv. Paulina biskupa u Noli, da je bolestan žrtvovao pred svojom posteljom i ondje da je i umro. Takovih primjera, koji potvrgjuju, da se je već u davnini sv. misa služila, kod koje je samo podvornik bio prisutan ima i više. Zato je papa Pijo VI. dogmatičkom konstitucijom osudio nauk biskupa sakupljenih na sinodu u Pistoji, koji uče: da je za bit euharističke žrtve nužno, da se vjernici kod nje barem duhovnim načinom pričešćuju i bez takve (barem) pričesti da je žrtva nevaljana. — I missa solitaria, kod koje naime nema ni podvornika, valjana je, jer ima sve uvjete prave žrtve. Ali budući da već liturgičke molitve iziskuju (u višebroju glase), da bude barem jedan podvornik prisutan kod mise kao zastupnik vjernika, zato one nisu zgodne, umjesne i stoga su zabranjene.



SADRŽAJ.

Prvi dio.

Sakramenti u opće.

Uvod.

Drugi dio.

Sakramenti napose.

Glava prva.

Sakramenat krsta.

Strana

Glava druga.

Sakramenat potvrde.

Glava treća.

Euharistia.

Strana

Glava četvrta.

Euharistia kao žrtva.

Ispravi:

Na str.	red.					
68	3—4	odozgo,	mjesto:	pa-tzato,	čitaj:	pak zato
85	13	odozdo	„	qua	„	quae
133	4	„	„	priječi	„	prijeći
143	3	„	„	Aleksander II.	„	Aleksander III.
144	10	u opasci	„	sed si hoc intend.	„	sed si hoc non intend.
189	4	odozgo	„	determinatur	„	determinetur
193	2	„	„	nište	„	ništa
219	6	„	„	proposivala	„	prepisivala
239	13	„	„	pozvani	„	prozvani
246	7	odozdo	„	coram	„	eorum
258	9	odozgo	„	*ἐπί εσις*	„	*ἐπίθεσις*
278	17	„	„	immixo	„	immixto
281	15	„	„	svećeni	„	svećenici
302	13	odozdo	„	*ἅγίον*	„	*ἅγιον*
302	13	„	„	*αἵμα*	„	*αἷμα*
319	2	odozgo	„	Isus	„	Isusov
361	12	odozdo	„	poteže	„	proteže
381	6	odozgo	„	ona	„	onda
390	9	odozdo	„	hordacaei	„	hordeacaei
398	13	„	„	kataržki	„	kartaški
437	5	„	„	*συσώμοι*	„	*σύσωμοι*
437	5	„	„	*συναίμοι*	„	*σύναιμοι*
442	15	odozgo	„	uradio	„	uredio
458	2	„	„	svakim	„	svakom
464	18	„	„	umuje	„	umuju
475	6	„	„	Mojsije	„	Mojsiji
